Writing and Religious Traditions in the Ancient Western Mediterranean

edited by
Lorenzo Calvelli and María Dolores Dopico Caínzos

e-ISSN 2610-8291 ISSN 2610-8801

Antichistica 44 Storia ed epigrafia 11

Edizioni
Ca'Foscari

Writing and Religious Traditions in the Ancient Western Mediterranean

Antichistica
Storia ed epigrafia

Collana diretta da
Lucio Milano

44 | 11

Edizioni
Ca'Foscari

Antichistica
Storia ed epigrafia

Direttore scientifico
Lucio Milano (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Comitato scientifico
Claudia Antonetti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)
Filippo Maria Carinci (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)
Ettore Cingano (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)
Joy Connolly (New York University, USA)
Andrea Giardina (Scuola Normale Superiore, Pisa, Italia)
Marc van de Mieroop (Columbia University in the City of New York, USA)
Elena Rova (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)
Fausto Zevi (Sapienza Università di Roma, Italia)

Direzione e redazione
Dipartimento di Studi Umanistici
Università Ca' Foscari Venezia
Palazzo Malcanton Marcorà
Dorsoduro 3484/D
30123 Venezia

Antichistica | Storia ed epigrafia
e-ISSN 2610-8291
ISSN 2610-8801

URL http://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/collane/antichistica/

Writing and Religious Traditions in the Ancient Western Mediterranean

edited by
Lorenzo Calvelli and María Dolores Dopico Caínzos

Venezia
Edizioni Ca' Foscari - Venice University Press
2025

Writing and Religious Traditions in the Ancient Western Mediterranean
edited by Lorenzo Calvelli and María Dolores Dopico Caínzos

© 2025 Lorenzo Calvelli and María Dolores Dopico Caínzos for the text
© 2025 Edizioni Ca' Foscari for the present edition

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale

Iconographic and photographic references
Please refer to the respective captions for the credits of the photographs and documents reproduced in the volume. Some of them may not be available for free use. Please take care not to infringe copyright.

Any part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without permission provided that the source is fully credited.

Qualunque parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero dati o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico o meccanico, senza autorizzazione, a condizione che se ne citi la fonte.

Scientific certification of the works published by Edizioni Ca' Foscari: the essays here published have received a favourable evaluation by subject-matter experts, through a double-blind peer review process under the responsibility of the Advisory board of the series. The evaluations were conducted in adherence to the scientific and editorial criteria established by Edizioni Ca' Foscari.

Certificazione scientifica delle Opere pubblicate da Edizioni Ca' Foscari: i saggi pubblicati hanno ottenuto il parere favorevole da parte di valutatori esperti della materia, attraverso un processo di revisione doppia anonima, sotto la responsabilità del Comitato scientifico della collana. La valutazione è stata condotta in aderenza ai criteri scientifici ed editoriali di Edizioni Ca' Foscari.

Edizioni Ca' Foscari | Fondazione Università Ca' Foscari
Dorsoduro 3246, 30123 Venezia | edizionicafoscari.unive.it | ecf@unive.it

1st edition September 2025
ISBN 978-88-6969-931-3 [ebook]
ISBN 978-88-6969-932-0 [print]

This volume has received financial support from the project *"Aut recepti beneficio obligatos putant": las formas 'no coercitivas' de transformación indígena (siglo IV a.C. - siglo II d.C.)*, funded by the Spanish Ministry of Science and Innovation (PID2020-117370GBI00), as well as from the project *SaInAT-Ve. Sacred Inscriptions from the Ancient Territory of Venetia* and from an Open Access grant, both funded by Ca' Foscari University of Venice.

The editorial supervision of the volume was undertaken by Chiara Calvano.

Writing and Religious Traditions in the Ancient Western Mediterranean / edited by Lorenzo Calvelli and María Dolores Dopico Caínzos. — 1. ed. — Venice: Edizioni Ca' Foscari, 2025. — viii + 256 p.; 23 cm. — (Antichistica; 44, 11). — ISBN 978-88-6969-932-0.

URL https://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/libri/978-88-6969-932-0/
DOI http://doi.org/10.30687/978-88-6969-931-3

Abstract

This volume explores the interplay between epigraphy and religions across the ancient western Mediterranean, with particular emphasis on the role of inscriptions in sanctuaries. Originating from the convergence of two research projects, it brings together case studies from the Iberian and Italian peninsulas, offering new perspectives on how inscribed objects, ritual practices and sacred spaces intersected within indigenous societies and under Roman rule.

The contributions highlight the significance of epigraphic evidence not only as a medium of communication between humans and divine entities, but also as a crucial source for reconstructing the archaeology of ritual and gesture. Inscriptions are considered alongside archaeological, iconographic, numismatic and literary sources, allowing for an interdisciplinary reconstruction of the cultic scene. Issues addressed include the organisation of sacrifices and ritual sequences, the management of offerings and sacred furnishings, the persistence or transformation of sanctuaries and the incorporation of local deities into broader panthea.

A central concern of the volume is the negotiation of cultural and religious practices between Rome and indigenous communities. The collected studies reveal that Roman expansion was sustained not only by coercion, but also by accommodation and the voluntary adoption of external models by local actors, who functioned as autonomous agents of change.

By combining a long-term historical perspective with fine-grained regional analysis, the volume reflects on the flexibility of ancient polytheisms, which envisaged sacred spaces as arenas for individual and collective dialogue. The outcome is a multifaceted picture of religious traditions and their entanglements, offering new insights into the dynamics of cults and society in the ancient Mediterranean.

Keywords Epigraphy. History. Archaeology. Written communication. Religious practices. Sanctuaries. Rituals. Ancient Iberia. Ancient Italy. Ancient Rome.

Writing and Religious Traditions
in the Ancient Western Mediterranean
edited by Lorenzo Calvelli and María Dolores Dopico Caínzos

Table of Contents

WORKING METHODOLOGY

Writing and Religious Traditions: A Multifaceted Relationship
Lorenzo Calvelli, María Dolores Dopico Caínzos 5

Ricomporre la scena cultuale: fonti documentarie plurime e contributo dell'archeologia per lo studio dei luoghi di culto romani
Olivier de Cazanove 15

THE IBERIAN PENINSULA

Las inscripciones politeicas de la *Hispania Citerior*. Entre devoción personal y propaganda política
María Dolores Dopico Caínzos, Armando Redentor 47

Evolución y transformación religiosa en los santuarios de la Celtiberia del Duero
Santiago Martínez Caballero, Juan Santos Yanguas 73

La integración de las divinidades locales en los panteones cívicos del Noroeste hispano: algunos ejemplos
María Cruz González-Rodríguez 101

THE ITALIAN PENINSULA AND THE SURROUNDING ISLANDS

Un dio… tanti nomi. Divinità e devoti etruschi nel santuario terapeutico di San Casciano dei Bagni
Adriano Maggiani 127

Un dio… tanti nomi. Divinità e devoti romani nel santuario terapeutico di San Casciano dei Bagni
Gian Luca Gregori 141

Da Equi a Romani. Processi di 'romanizzazione' religiosa
Maria Cristina Biella, Federico Corradi 155

Minerva, Camuni e Romani: le tre 'facce' della mensa votiva triangolare da Breno (BS)
Sofia Comini, Francesca Corsi,
Marco Vittorio Pezzolo, Cecilia Silvestrin 181

Santuari rurali e pratica scrittoria: il caso del santuario di *Iuppiter Aeternus* a Villanuova sul Clisi (Valle Sabbia – BS)
Serena Solano, Gian Luca Gregori, Alfredo Buonopane 195

The Sanctuary of Astarte at Ras il-Wardija in Gozo (Malta) Between Carthage and Rome
Cults, Rituals, and Religious Entanglements of a Mediterranean Sanctuary (Fourth Century BC-Second Century AD)
Federica Spagnoli, Giuliana Bonanno, Tecla Zucchi 221

CONCLUSIONS

Religioni e scrittura nel Mediterraneo antico occidentale: prospettive globali e pratiche locali
Sylvia Estienne 243

Writing and Religious Traditions in the Ancient Western Mediterranean

Working Methodology

Writing and Religious Traditions: A Multifaceted Relationship

Lorenzo Calvelli
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

María Dolores Dopico Caínzos
Universidad de Santiago de Compostela, España

This volume stems from the fruitful convergence of two initially autonomous research projects: *SaInAT-Ve. Sacred Inscriptions from the Ancient Territory of Venetia*, led by Lorenzo Calvelli,[1] and *"Aut recepti beneficio obligatos putant": las formas 'no coercitivas' de transformación indígena (siglo IV a.C. - siglo II d.C.)*, directed by María Dolores Dopico Caínzos.[2] Bringing together these two initiatives has paved the way for new analytical directions by facilitating the intersection and comparison of case studies, geographical contexts and primary sources, with a view to enhancing the richness, originality and reliability of the scientific results.

Our work has revolved around the examination of 'sacred inscriptions', a category traditionally applied to inscribed objects associated with religious settings. By examining the written messages conveyed by such media, our enquiry set out to investigate religious phenomena and ritual practices as enacted within a variety

1 The project was funded by Ca' Foscari University of Venice within the framework of the SPIN (Supporting Principal INvestigators) programme.

2 The project was funded by the Spanish Ministry of Science and Innovation (PID2020-117370GBI00).

Edizioni Ca'Foscari

Antichistica 44 | Storia ed epigrafia 11
e-ISSN 2610-8291 | ISSN 2610-8801
ISBN [ebook] 978-88-6969-931-3 | ISBN [print] 978-88-6969-932-0

Open access
Submitted 2025-09-07 | Published 2025-09-24
© 2025 Calvelli, Dopico Caínzos | CC BY 4.0
DOI 10.30687/978-88-6969-931-3/001

of ancient sanctuaries distributed across a broad territorial range.[3] The contributions collected in this volume address topics reflecting the thematic breadth and geographical variety of our collaboration, extending over the Iberian and Italian peninsulas, as well as adjacent islands, such as Malta.

In recent decades, scholars have increasingly recognised the distinctive value of epigraphic evidence linked to sacred contexts – not only for elucidating the nature of communication between individuals or communities on the one hand and divine entities on the other, but also for the reconstruction of the 'archaeology of ritual' (*archéologie du rite*) and the 'archaeology of gesture' (*archéologie du geste*). These two interrelated fields are vital for understanding the historical development and spatial articulation of sacred spaces, which must certainly be investigated through stratigraphic evidence and material culture, but also through inscriptions, whose written words, especially verbal forms, offer direct testimony to actions underlying rituals and gestures.[4] The presence of human bodies, the choice of attire, the recitation of formulaic speech and the deployment of aromatic substances – as well as the ritual significance of gestures, ceremonies and their paraphernalia – formed essential components of cult practices in the ancient Mediterranean. In their interplay, these elements reveal both the prominence of ritual agents and the performative dimension of sacred action.[5]

In other words, from a methodological standpoint, the history of religions, the analysis of sacred landscapes and the understanding of ritual practices associated with such contexts demand the integration of different categories of evidence.[6] As Olivier de Cazanove aptly observes in the opening contribution to this volume, the growing importance of archaeological and topographical data in the study of Roman religion must be complemented by the critical examination of literary, epigraphic, iconographic and numismatic evidence. In particular, while archaeology makes it possible to identify cult practices otherwise absent from the written tradition – such as the dedication of anatomical ex-votos – and to reconstruct local religious histories through intra-site spatial analysis, the orientation of altars, the layout of offerings and the organisation of sacred spaces, one must remain wary of over-interpreting material data, which always require a critical and contextualised reading.

3 On the notion of sanctuary in the ancient world, see Kindt 2024; Rupke 2024.

4 For discussions of the *archéologie du rite* and the potential of archaeological material to reconstruct ritual practices, see Scheid 2008; Raja, Rüpke 2015; Moser, Knust 2017. For a detailed exploration of the *archéologie du geste*, see Van Andringa 2021.

5 See the essays collected by Gherchanoc, Huet 2022.

6 Cf. Czachesz 2022.

The cultic scene can best be reconstructed through an interdisciplinary approach that combines a variety of primary sources with advanced analytical tools, such as georeferencing and the creation of distribution maps of offerings by category and chronological phase. Among the various kinds of materials that contribute to this reconstruction, inscriptions occupy a distinctive place. While scholars remain aware of the selectivity and socially embedded hierarchies that underlie epigraphic sources, they also acknowledge that writing played a prominent role in numerous ancient sanctuaries.[7] Certainly, one should not presume that inscriptions represent a documentary category superior to other forms of *realia*. Within the framework of this volume, the analysis of inscribed objects has therefore acted chiefly as a point of departure, allowing the authors to formulate a series of structured research questions for which it was necessary to turn to a broader body of evidence.

Building on this foundation, this collective endeavour seeks to clarify a number of issues: how inscriptions and other forms of evidence can shed light on the religious procedures central to each sanctuary; what role performative practices – both collective and individual – played in these settings; how ritual sequences combined recurring patterns with unique occurrences; how sacrifices were organised and their operational chains articulated; how functional equipment and furnishings were managed; how offerings were conferred and displayed; and how the regular maintenance of consecrated spaces was ensured.[8] The answers to these questions must be sought with the awareness that, in sacred contexts, tangible evidence is paramount, for it must precede and provide the foundation for any theoretical model, enabling scholars to investigate the structure of rituals and to determine their social function.

Dedicating a volume to such a sensitive subject as the relationship between epigraphy and religions presents a considerable challenge, not least because adopting a collective and wide-ranging perspective requires moving beyond the disciplinary boundaries that often shape academic research. This was the guiding ambition of the collaborative and interdisciplinary project *SaInAT-Ve. Sacred Inscriptions from the Ancient Territory of Venetia*, which brought together researchers from within and outside Ca' Foscari University of Venice. Anchored in a long-term historical perspective, the project – conducted between

7 On the role of epigraphy in ancient sanctuaries, see Benelli 1999; Rüpke 2009; Annoscia, Camia, Nonnis 2022; Tord Basterra 2023; Estarán Tolosa forthcoming. For votive dedications, see Panciera 1989-90.

8 For the operational sequence of sacrifice, see Leroi-Gourhan 1964. For the iconography of sacrifice, see Ryberg 1955; Huet et al. 2004; Scheid 2005. For inscribed sacred furnishings, see Nonnis 2023.

November 2021 and June 2024 – investigated the transition from pre-Roman cultures to the Roman world in the region of Venetia, understood as the territory once inhabited by the ancient Veneti and later integrated into the Roman sphere, with a particular focus on the interplay between writing and sanctuaries.[9] Ancient Venetia stands out as a particularly revealing case study, as scholars widely recognise that in its territory writing and literacy emerged, from the outset, as sociocultural phenomena intimately tied to the sacred sphere.[10] This close connection persisted into the Roman period and the record of sacred Latin inscriptions from what became the central section of *Regio X* is remarkably rich – yet remains partially unexplored.[11]

Members of the research group were drawn from a range of disciplines and brought with them a diverse array of expertise. Throughout the project, they engaged in sustained dialogue on various occasions, often adopting a comparative perspective. By exchanging ideas in numerous meetings and workshops, the participants soon reached a shared methodological insight: addressing the topic in an innovative manner required moving beyond conventional scholarly approaches to material evidence and stepping outside the comfort zones of their respective disciplines.[12] While the inquiry began with the analysis of specific categories of objects, such as inscriptions, collaboration soon expanded the scope, allowing the team to break free from pre-established interpretative frameworks and to formulate new scholarly questions. Understanding cultic and ritual practices in Venetia also demanded a nuanced view of the mutual dynamics between Roman society and local communities.[13] Rather than framing the interaction through an interpretative framework privileging the viewpoint of Rome, scholars sought to foreground the diversity of social actors across the historical contexts involved. This

9 See the project website at `https://pric.unive.it/projects/sainat-ve/home`.

10 Prosdocimi 2001; 2009; Marinetti 2014.

11 Epigraphic evidence has long played a central role in studies of religion in Roman Cisalpine Gaul, beginning with Murley 1922 and Pascal 1964. For a more recent overview of Venetia, see Bassignano 1987; Calvelli, Pesce forthcoming.

12 A significant moment of exchange took place on 1 and 2 March 2023 at Ca' Foscari University of Venice, during the methodological workshop titled *Fonti epigrafiche e 'sacro' nel mondo antico. Nuove prospettive a confronto*.

13 Sacred inscriptions as markers and tools of integration are examined by Cresci Marrone 2023; Girardi 2023; Zaccaria 2023. The identity-related aspects of religious practices are explored in Ackermann, Lafond, Vincent 2022.

reorientation was pursued through close cooperation with experts in Venetic culture.[14]

Of course, this undertaking was not without risks and difficulties. Epigraphic evidence and other categories of *realia* under examination presented several critical issues, including the existence of unpublished material, the uneven geographical distribution of evidence – often the result of gaps in fieldwork or delayed publication – and the challenges of dating artefacts, whether due to their removal from stratigraphic contexts or to divergent evaluations of chronological indicators. One illustrative example is the asymmetry in the archaeological record: within the area under consideration, it was possible to analyse numerous Venetic sanctuary sites in considerable detail, whereas the paucity of data hampered the possibility to reconstruct the religious landscapes of the Roman period as a whole, both urban and rural – despite the fact that nearby settlements, such as Aquileia and Verona, have yielded a wealth of material evidence, including architectural remains, which serve as useful *comparanda* and complementary support.[15]

An additional challenge lay in defining the chronological scope of the research, particularly its closing phase, given the difficulty of identifying the moment of transition from early forms of cultural convergence to full integration into Roman identity – a process that unfolded at different times and according to different patterns across local contexts, shaped by environmental, geopolitical and infrastructural factors. This uncertainty made it necessary to extend the project's temporal horizon to include the entire first century CE, in order to encompass the wide variety of local experiences of interaction with the Roman world, whether earlier or more gradual.

Considering these limitations and starting from an interdisciplinary perspective grounded in epigraphic evidence, the investigation sought to assess whether, in the wake of radical institutional changes and the emergence of competing divine entities, the religious system of the ancient Veneti retained or lost its identity. Particular attention was given to local deities, usually associated with specific places linked to supernatural activity, as they were seemingly resistant to hierarchy and cohabitation. The research aimed to determine

14 A methodological sensitivity to the interplay between indigenous traditions and Roman frameworks can be seen in the works of Häussler 2013; Murgia 2013; Häussler, Chiai 2020. Major studies on religion in Republican Italy include Stek 2009; Stek, Burgers 2015; Bispham, Miano 2020; Fabbri, Sebastiani 2025. For the western Mediterranean, see Kistler et. al. 2015; Estarán Tolosa, Dupraz, Aberson 2021.

15 For religious buildings in the urban area of Verona, see Cavalieri Manasse 2008; for Aquileia, see Fontana 1997. Within the context of Venetia, Opitergium offers a particularly significant example of temple remains dating to the transitional phase between indigenous and Roman culture: see Tirelli, Ferrarini forthcoming.

whether they were later accommodated within newly configured panthea, reshaped in profile or diminished in influence.

A further objective was to assess whether the continued use of sanctuaries in the Roman period reflected persistent devotion, memorial practices or processes of resemanticisation and reinvention of earlier traditions. Further questions concerned the degree and nature of continuity, rupture and coexistence, as well as whether change took place in uniform ways or assumed divergent forms. A final line of inquiry examined the extent to which the flexibility of the Roman polytheistic system, with its dialogic and receptive nature, turned sacred spaces into privileged arenas of cultural osmosis.

In close dialogue with *SaInAT-Ve*, the Spanish research strand evolved through two nationally funded projects supported by the Ministerio de Ciencia e Innovación. The first phase examined direct interventions by Rome in indigenous communities, drawing on a well-known passage from Cicero that encapsulates two complementary strategies of imperial expansion: the use of force and the negotiation of loyalty through the granting of *beneficia*.[16] The focus was initially on coercive mechanisms of control, studied across a wide geographical span that included north-western Spain, northern Italy and southern Gaul.[17] By contrast, the second phase investigated forms of accommodation, negotiation and voluntary adoption of Roman cultural models. This line of inquiry explored instances in which indigenous communities appeared as key actors in processes of transformation – whether through emulation, selective appropriation or gradual assimilation – carried out without the threat or presence of overt violence. Particular attention was devoted to the political vocabulary of *lenitas* and *clementia*, as articulated in Roman literary sources from the republican and early imperial periods.[18] These concepts provided the ideological foundation for a political practice designed to secure allegiance without coercion – an approach explicitly embraced by Roman statesmen, including Scipio, Pompey, Caesar and Augustus.

The project examined cases in which indigenous groups appear not as passive recipients of domination, but as protagonists of

16 Cic. *Catil*. 4.22: *Quamquam est uno loco condicio melior externae victoriae quam domesticae, quod hostes alienigenae aut oppressi serviunt aut recepti beneficio se obligatos putant*.

17 Dopico Caínzos, Villanueva Acuña 2021.

18 For *lenitas*, see Cic. *Rosc. Am*. 154: *Vestrum nemo est quin intellegat populum Romanum qui quondam in hostis lenissimus existimabatur hoc tempore domestica crudelitate laborare*. For *clementia*, see Livy 42.38.4: *Si male meriti clementiam populi Romani experti essent, bene merendo liberalitatem experirentur*; 44.9.1: *Popilius priusquam armatos muris admoveret, misit, qui magistratibus principibusque suaderent, fidem clementiamque Romanorum quam vim experiri mallent*.

change – whether through spontaneous integration into the Roman world, emulation of Roman customs or more subtle forms of adaptation shaped by indirect influence. These transformations were addressed through an interdisciplinary methodology that integrated epigraphic, numismatic, archaeological and literary sources. The geographical scope of the investigation included the north-western Iberian Peninsula, northern and central Italy, as well as southern Gaul, enabling comparisons across diverse historical and regional contexts. The research initiative reconsidered the complexity of cultural negotiation in the western provinces of the Roman world and was conducted by a network of scholars based at the Universities of Santiago de Compostela, Braga, Coimbra, Grenoble, Rome (Sapienza) and Venice (Ca' Foscari).

The partnership between the Venetian and the Spanish research teams has evolved over time through shared initiatives and ongoing intellectual exchange. Each of the two projects has already resulted in a dedicated publication.[19] It is within this collaborative environment that the present volume has taken shape, as a continuation of our shared line of research. We have chosen to dedicate it to the memory of our colleague Adriano Maggiani, whose critical judgement and scholarly depth have long served as a point of reference for many of us.

Bibliography

Ackermann, D.; Lafond, Y.; Vincent, A. (éds) (2022). *Pratiques religieuses, mémoire et identités dans le monde gréco-romain = Actes du colloque* (Poitiers, 9-11 mai 2019). Rennes.

Annoscia, G.M.; Camia, F.; Nonnis, D. (a cura di) (2022). *Scrittura epigrafica e sacro in Italia dall'Antichità al Medioevo. Luoghi, oggetti e frequentazioni = Atti del workshop internazionale* (Roma, 15-17 dicembre 2021). Roma. Scienze dell'Antichità 28.3.

Bassignano, M.S. (1987). «La religione: divina, culti, sacerdozi». Buchi E. (a cura di), *Il Veneto nell'età romana*. Vol. 1, *Storiografia, organizzazione del territorio, economia e religione*. Verona, 311-76.

Benelli, E. (1999). «La romanizzazione attraverso l'epigrafia: il Veneto e il modello etrusco». *Protostoria e storia del 'Venetorum angulus' = Atti del XX convegno di studi etruschi ed italici* (Portogruaro, Quarto d'Altino, Este, Adria, 16-19 ottobre 1996). Pisa; Roma, 651-64. Istituto nazionale di studi etruschi ed italici. Atti di convegni 20.

Bispham, E.; Miano, D. (eds) (2020). *Gods and Goddesses in Ancient Italy*. London; New York.

Calvelli, L.; Cresci Marrone, G. (a cura di) (in corso di stampa). *Pratiche della scrittura e tradizioni religiose nella 'Venetia' fra culture indigene e mondo romano*. Venezia. Antichistica. Storia ed epigrafia.

19 Calvelli, Cresci Marrone forthcoming; Dopico Caínzos 2025.

Calvelli, L.; Pesce, S. (forthcoming). «Writing and Religious Traditions in Roman Venetia. Connections and Changes in Two Sanctuaries at Ateste and Lagole». Estarán Tolosa forthcoming.

Cavalieri Manasse, G. (a cura di) (2008). *L'area del* Capitolium *di Verona. Ricerche storiche e archeologiche*. Verona.

Cenerini, F.; Filippini, E.; Mongardi, M.; Rigato, D. (a cura di) (2023). *L'iscrizione come strumento di integrazione culturale nella società romana. In ricordo di Angela Donati = Atti del colloquio Borghesi 2021* (Bertinoro, 28-30 ottobre 2021). Roma. Epigrafia e antichità 51.

Cresci, G. (2023). «I luoghi di culto come spazi di mediazione: un caso di studio». Cominelli, M.; Solano S. (a cura di), *Intorno a Minerva. Il contatto culturale fra mondo antico e contemporaneità = Atti dell'incontro di studi "Dialoghi intorno al sacro"* (Breno, 15 ottobre 2022). Quingentole (MN), 67-79.

Czachesz, I. (2022). «Religious Experience in Mediterranean Antiquity». Geertz, A.W. et al. (eds), *Studying the Religious Mind. Methodology in the Cognitive Science of Religion*. Sheffield; Bristol, 167-76.

Dopico Caínzos, M.D.; Villanueva Acuña, M. (eds) (2021). *"Aut oppressi serviunt…" La intervención de Roma en las comunidades indígenas*. Lugo. Philtáte. Studia et acta antiquae Callaeciae 5.

Dopico Caínzos, M.D. (ed.) (2025). *"Aut recepti beneficio…" Formas no coercitivas de transformación indígena*. Lugo. Philtáte. Studia et acta antiquae Callaeciae 7.

Estarán Tolosa, M.J.; Dupraz, E.; Aberson, M. (éds) (2021). *Des mots pour les dieux. Dédicaces cultuelles dans les langues indigènes de la Méditerranée occidentale*. Bern. Études genevoises sur l'Antiquité 8.

Estarán Tolosa, M.J. (éd.) (forthcoming). *La pratique de l'écrit dans les lieux de culte en Italie, Hispanie et Gaule (IVe s. a.C. - IIIe s. p.C.) = Actes de la journée d'étude* (Rome, 14 maggio 2024). Rome. Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité 137.

Fabbri, F.; Sebastiani, A. (eds) (2024). *Sacred Landscapes in Central Italy. Votive Deposits and Sanctuaries (400 BC – AD 400)*. Turnhout. MediTo. Archaeological and Historical Landscapes of Mediterranean Central Italy 5.

Fontana, F. (1997). *I culti di Aquileia repubblicana. Aspetti della politica religiosa in Gallia Cisalpina fra III e II sec. a.C.* Roma. Studi e ricerche sulla Gallia Cisalpina 9.

Gherchanoc, F.; Huet, V. (éds) (2022). «Agents rituels et performances corporelles dans l'Antiquité grecque, étrusque et romaine». *Archimède*, 9. https://archimede.unistra.fr/revue-archimede/archimede-9-2022.

Girardi, C. (2023). «Fenomeni di glocalizzazione religiosa nella Cisalpina Orientale». Cenerini 2023, 167-79.

Häussler, R. (2013). *Becoming Roman? Diverging Identities and Experiences in Ancient Northwest Italy*. Walnut Creek.

Häussler, R.; Chiai, G.F. (eds) (2020). *Sacred Landscape in Antiquity. Creation, Manipulation, Transformation*. Oxford.

Huet, V. et al. (2004). «Les sacrifices dans le monde romain». Balty, J.Ch. et al. (eds), *Thesaurus cultus et rituum antiquorum*. Vol. 1, *Processions, Sacrifices, Libations, Fumigations, Dedications*. Los Angeles, 183-235.

Kindt, J. (2024). «Afterthought. Sacred Space, Sanctuaries and Religious Experience in the Ancient World». Woolf, Bultrighini, Norman 2024, 460-72.

Kistler, E.; Öhlinger, B.; Mohr, M.; Hoernes, M. (eds) (2015). *Sanctuaries and the Power of Consumption Networking and the Formation of Elites in the Archaic Western Mediterranean = Proceedings of the International Conference* (Innsbruck, 20-23 March 2012). Wiesbaden. Philippika 92.

Leroi-Gourhan, A. (1965). *Le geste et la parole*. Paris.

Marinetti, A. 2014. «Culti nel Veneto preromano, tra autonomia e influssi esterni: la prospettiva delle iscrizioni». Fontana, F.; Murgia, E. (a cura di), *'Sacrum facere'. Contaminazioni: forme di contatto, traduzione e mediazione nei 'sacra' del mondo greco e romano = Atti del II seminario di archeologia del sacro* (Trieste, 19-20 aprile 2013). Trieste, 33-54. Polymnia. Studi di archeologia 6.

Moser, C.; Knust, J. (2017). *Ritual Matters. Materials Remains and Ancient Religion*. Ann Arbor. Memoirs of the American Academy in Rome. Supplementary Volumes 13.

Murgia, E. (2013). *Culti e romanizzazione. Resistenze, continuità, trasformazioni.* Trieste. Polymnia. Studi di archeologia 4.

Murley, J.C. (1922). *The Cults of Cisalpine Gaul as Seen in the Inscriptions. A Dissertation.* Menasha.

Nonnis, D. (2003). «Dotazioni funzionali e di arredo in luoghi di culto dell'Italia repubblicana. L'apporto della documentazione epigrafica». Cazanove, O. de; Scheid, J. (éds), *Sanctuaires et sources. Les sources documentaires et leurs limites dans l'identification des lieux de culte = Actes de la table ronde* (Napoli, 20 novembre 2001). Napoli, 25-54. Collection du Centre Jean Bérard 22.

Panciera, S. (1989-90). «Le dediche votive latine». Bartoloni G.; Colonna, G.; Grottanelli, C. (a cura di), Anathema: *regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo antico = Atti del convegno internazionale* (Roma, 15-18 giugno 1989). Roma, 905-14. Scienze dell'Antichità 3/4.

Pascal, C.B. (1964). *The Cults of Cisalpine Gaul*. Bruxelles; Berchem. Collection Latomus 75.

Prosdocimi A.L. (2001). «I riti dei Veneti antichi. Appunti sulle fonti». Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (a cura di), *Orizzonti del sacro. Culti e santuari antichi ad Altino e nel Veneto orientale = Atti del I convegno di studi altinati* (Venezia, 1-2 dicembre 1999). Roma, 5-35. Roma. Studi e ricerche sulla Gallia Cisalpina 11; Altinum, studi di archeologia, epigrafia e storia 1.

Prosdocimi A.L. (2009). «Divino, sacro e culti. Le forme della continuità tra nomi, figure, funzioni». Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (a cura di), *Altnoi. Il santuario altinate: strutture del sacro a confronto e i luoghi di culto lungo la Via Annia = Atti del V convegno di studi altinati* (Venezia, 4-6 dicembre 2006). Roma, 361-86. Studi e ricerche sulla Gallia Cisalpina 23; Altinum, studi di archeologia, epigrafia e storia 5.

Raja, R.; Rüpke, J. (eds) (2015). *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. Chichester.

Rüpke, J. (2009). «Dedications Accompanied by Inscriptions in the Roman Empire». Bodel, J.; Kajawa, M. (eds), *Dediche sacre nel mondo greco-romano: diffusione, funzioni, tipologie / Religious Dedications in the Graeco-Roman World. Distribution, Typology, Use = Atti del convegno* (Roma, 19-20 aprile 2006). Roma, 31-41. Acta Instituti Romani Finlandiae 35.

Rüpke, J. (2024). «Sacralization and Focalization. Agentic Perspectives on Sanctuaries». Woolf, Bultrighini, Norman 2024, 27-41.

Ryberg, I.S. (1955). *Rites of the State Religion in Roman Art*. Rome. Memoirs of the American Academy in Rome 22.

Scheid, J. (2005). *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*. Paris.

Scheid, J. (éd.) (2008). *Pour une archéologie du rite. Nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire*. Rome. Collection de l'École française de Rome 407.

Stek, T.D. (2009). *Cult Places and Cultural Change in Republican Italy. A Contextual Approach to Religious Aspects of Rural Society after the Roman Conquest*. Amsterdam. Amsterdam Archaeological Studies 14.

Stek, T.D.; Burgers, G.-J. (eds) (2015). *The Impact of Rome on Cult Places and Religious Practices in Ancient Italy*. London. Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement 132.

Tirelli, M.; Ferrarini, F. (in corso di stampa). «Edifici di culto a *Opitergium*: tracce e suggestioni». Mascardi M.; Tirelli, M.; Vallicelli, M.C. (a cura di), *Luoghi di culto e ritualità in Oderzo antica = Atti della giornata di studi* (Oderzo, 24 maggio 2024). Venezia. Antichistica. Archeologia.

Tord Basterra, G. de (ed.) (2023). *Epigrafía religiosa en lenguas locales del Occidente mediterráneo.* Zaragoza. Ciencias sociales 178.

Van Andringa, W. (2021). *Archéologie du geste. Rites et pratiques à Pompéi*. Paris.

Woolf, G.; Bultrighini, I.; Norman, C. (eds) (2024). *Sanctuaries and Experience: Knowledge, Practice and Space in the Ancient World*. Stuttgart. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 83.

Zaccaria, C. (2023). «Le dediche sacre come strumento di integrazione: alcuni esempi da Aquileia». Cenerini 2023, 117-36.

Writing and Religious Traditions
in the Ancient Western Mediterranean
edited by Lorenzo Calvelli and María Dolores Dopico Caínzos

Ricomporre la scena cultuale: fonti documentarie plurime e contributo dell'archeologia per lo studio dei luoghi di culto romani

Olivier de Cazanove
Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, France

Abstract Archaeology plays an important role in reconstructing rituals, alongside literary, epigraphic and iconographic evidence. Its increasing importance lies in the fact that archaeological evidence alone can reveal practices that are not documented or cannot be documented in any other way. This contribution focuses exclusively on periodic rituals, rather than on those that were performed only once (*una tantum*). From this perspective, it examines the interior of the temple, the altar and its surrounding area, which together constituted the actual sacrificial space and were far less immutable in their arrangement than might initially appear, and finally the offerings positioned within the place of worship and the trajectory that they followed. The systematic contextualisation of objects provides insight about devotional gestures and demonstrates the full potential of spatial analysis applied to the topography of cult places, considering their layout in a dynamic way as evidence of rituals in motion: prayers, sacrifices, processions and the presentation of offerings.

Keywords Roman cult places. Archaeological evidence. Ritual practices. Spatial analysis. Devotional gestures.

Sommario 1 Introduzione. – 2 All'interno della cella. – 3 L'altare e lo spazio sacrificale. – 4 La spazializzazione delle offerte. – 5 Sintesi e considerazioni conclusive.

Edizioni Ca'Foscari

Antichistica 44 | Storia ed epigrafia 11
e-ISSN 2610-8291 | ISSN 2610-8801
ISBN [ebook] 978-88-6969-931-3 | ISBN [print] 978-88-6969-932-0

Peer review | Open access
Submitted 2025-05-05 | Accepted 2025-03-15 | Published 2025-09-24
© 2025 de Cazanove | CC BY 4.0
DOI 10.30687/978-88-6969-931-3/002

1 Introduzione

Per molto tempo le fonti documentarie utilizzate per descrivere e studiare la religione romana in generale, e il sacrificio in particolare, sono state quasi esclusivamente limitate ai testi della tradizione manoscritta. Basti pensare a grandi manuali come *Religion und Kultus der Römer* di Georg Wissowa, che hanno formato generazioni di studiosi.[1] In tempi più recenti, l'iconografia del rito, così come rappresentata nei rilievi romani, è stata presa in considerazione e decodificata sulla scia dei lavori di Inez Scott Ryberg.[2] E poi, la ricchezza e la precisione dei grandi protocolli epigrafici, in particolare dei commentari degli Arvali, sono state pienamente valorizzate nei lavori di John Scheid,[3] a cui si deve la migliore ricostruzione della sequenza sacrificale. Iscrizioni e immagini forniscono, almeno in apparenza, una documentazione di prima mano, contemporanea al suo oggetto, meno filtrata dei testi letterari, spesso retrospettivi e affetti da molteplici pregiudizi: le speculazioni erudite degli antiquari, i giochi esegetici degli studiosi, le polemiche antipagane degli apologeti cristiani. In realtà, come tutti sappiamo, anche l'immagine è un discorso orientato e selettivo, con codici propri, in cui sarebbe ingenuo vedere una semplice fotografia di una qualche realtà oggettiva. Allo stesso modo, i protocolli rituali fanno delle scelte, dicendo alcune cose e tacendone altre. Soprattutto, descrivono solo una piccolissima parte degli atti di culto celebrati a Roma e nel suo immediato suburbio. Esistono, tuttavia, alcuni documenti di natura simile nelle lingue italiche, soprattutto le tavole eugubine.[4] Più recentemente ancora, la documentazione archeologica, il cui contributo allo studio della religione romana era finora rimasto complessivamente sottovalutato e marginale, è stata intensivamente sollecitata per costruire quella che oggi viene talvolta definita 'archeologia del rito',[5] oppure 'archeologia del gesto'.[6] Da questo punto di vista, la sequenza sacrificale può essere assimilata a una *chaîne opératoire* nel senso che André Leroi-Gourhan dava a questo

Ringrazio gli organizzatori di questo bel incontro scientifico per il gentile invito. Questo contributo, destinato ad aprire un convegno sul tema della scrittura e delle tradizioni religiose, sarà tuttavia dedicato principalmente alla documentazione archeologica, anche se naturalmente si cercherà di far dialogare – con cautela – le diverse categorie di evidenza documentaria.

1 Wissowa 1912.

2 Scott Ryberg 1955; Huet, Scheid 2004, 183-235.

3 Scheid 1990, 285-356; Scheid 1998.

4 Weiss 2009; Dupraz 2022; Cazanove, Dupraz 2024, 94-9.

5 Scheid 2008; Raja, Rüpke 2015; Moser, Knust 2017.

6 Van Andringa 2021.

concetto.[7] L'irruzione massiccia dell'archeologia in questo particolare campo della storia corrisponde a un aumento esponenziale dei dati disponibili, non da ultimo con lo sviluppo dell'archeologia preventiva. Ma è altresì presente, in forma più o meno esplicita, l'idea che gli 'archivi del suolo' rappresentino la fonte documentaria più oggettiva, in quanto ritenuti esaustivi e privi di processi selettivi o gerarchici dell'informazione. In realtà, questo postulato deve essere perlomeno sfumato, come vedremo meglio in seguito.

Sta di fatto che l'archeologia rivela modalità e pratiche di culto che sono totalmente ignorate nei testi giunti fino a noi per tradizione manoscritta. Ad esempio, nell'Italia centrale del III secolo a.C. le offerte raffiguranti parti esterne e interne del corpo umano (gli ex-voto anatomici) erano presenti in grande quantità in tutti i luoghi di culto, al punto da esserne il principale indicatore. Tuttavia, nessun testo ne parla all'infuori delle testimonianze tardive della letteratura agiografica e normativa cristiana.[8] La portata e le implicazioni di questo fenomeno ci sfuggirebbero completamente se non fosse per il crescente numero di scoperte archeologiche. Ne cito solo due: la grotta Pantanacci a Lanuvium, scoperta nel 2012, che conteneva centinaia di offerte in terracotta databili tra il IV e il II secolo a.C. Si tratta di statue, neonati in fasce, statuette, teste (alcune con cavità orali visibili), braccia e gambe, mani e piedi, tronchi, seni e falli, visceri e uteri, e così via.[9] E ora, naturalmente, gli straordinari ex voto in bronzo, antropomorfi e anatomici, da San Casciano dei Bagni in provincia di Siena, alcuni dei quali recanti una dedica.[10] Questi hanno tra l'altro il merito di dimostrare come le offerte anatomiche non scompaiono dall'Italia centrale in età tardo-repubblicana, come spesso ipotizzato, ma che esistono ancora, anche se in numero decisamente ridotto e in un altro materiale. D'altronde, la comparsa in Gallia, poco dopo la conquista romana e fino alla tarda antichità, di ex voto che riproducevano anch'essi parti del corpo, associati alle

7 Leroi-Gourhan 1964.

8 Saint Gal (489-551), futuro vescovo di Clermont, appiccò il fuoco a un tempio di Colonia dove «membri venivano scolpiti nel legno secondo il male che colpiva ciascuno di essi» (Grégoire de Tours, *Vitae Patrum*, 4.2). Il Sinodo di Auxerre (561-605) proibisce di scolpire in legno 'piede o uomo' per sciogliere un voto. Pirmino di Murbach (670-753), nel *Liber Scarapsus*, riproducendo certamente un divieto precedente, ammonisce: «Non fabbricare o collocare arti di legno ai crocevia, sui tronchi o altrove, perché non possono guarirvi» (Hauswald 2006, 19-21; 85-6). Cf. Cazanove 2024, 143. Queste testimonianze, che mostrano modi di fare ancora saldamente radicati nella tradizione del politeismo 'pagano', bastano a confermare definitivamente che gli ex voto anatomici (e in particolare le gambe e i piedi) sono in effetti offerte che accompagnano l'adempimento di un voto per la guarigione e non rientrano in una logica diversa come talvolta affermato (viaggi, riti di passaggio, ecc. In questo senso, ancora recentemente Boecker 2023).

9 Attenni Ghini 2014.

10 Mariotti, Salvi, Tabolli 2023.

stesse offerte, mostrava già chiaramente che non poteva esserci soluzione di continuità.[11]

La documentazione archeologica – e, in misura minore, quella epigrafica – costituisce anche un prezioso contrappunto rispetto alle fonti letterarie, spesso caratterizzate da una marcata prospettiva romanocentrica. È grazie a essa che è oggi possibile scrivere storie religiose locali al di fuori di Roma e dei principali centri urbani. Questo ampliamento del repertorio documentario consente ora di poter parlare delle religioni del mondo romano al plurale. In tale prospettiva si inserisce il progetto *Fana Templa Delubra*, ideato da John Scheid, che si propone di censire sistematicamente i luoghi di culto presenti nel territorio italiano, città per città, lungo un arco cronologico esteso dall'età preromana ai primi secoli dell'era cristiana utilizzando criteri di selezione rigorosi e voci standardizzate. A oggi sono stati pubblicati sei volumi e altri sono attualmente in fase di preparazione.[12]

La documentazione archeologica, essendo più esaustiva e meno filtrata rispetto ad altre serie di dati, è davvero più 'oggettiva'? Dobbiamo guardarci dall'illusione di immediatezza che può derivare dal contatto diretto con un reperto appena emerso dal suo contesto stratigrafico. Gli oggetti e i resti muti cessano di essere tali solo se vengono fatti parlare, cioè se si sovrappone loro un discorso interpretativo, il discorso dell'archeologo, il quale certamente cerca l'oggettività, ma non la raggiunge mai del tutto. Egli deve costantemente navigare tra diverse insidie: l'insignificanza, la sovrainterpretazione e l'imprudente accostamento tra fonti materiali e fonti testuali, che talvolta conduce a forzature interpretative nel tentativo di farle coincidere a ogni costo.

Vi è un'ulteriore difficoltà per la ricostruzione del rito a partire dalle tracce materiali che ha lasciato. Il santuario romano veniva ripulito periodicamente, a differenza degli altari di cenere di alcuni santuari greci o di alcuni recinti protostorici. I resti del sacrificio non venivano lasciati *in situ*, ma scartati. Poche le eccezioni: a Pompei, l'altare compitalizio all'angolo di un isolato di via dell'Abbondanza conteneva ancora ceneri tra i pulvini (probabilmente l'ultimo sacrificio prima dell'eruzione), tra cui mezzo pollo carbonizzato.[13] In altri casi i crani delle vittime animali sono stati rinvenuti in fosse; oppure, in strati di riempimento vicino ai templi, sono state trovate ossa che mostrano segni di macellazione, come a Grumentum, accanto al tempio C del

11 Cazanove 1991, 207; 2017.

12 I volumi della collana *Fana Templa Delubra. Corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica* sono ormai accessibili anche online, sul sito del Collège de France.

13 Spinazzola 1953, 169-70; Van Andringa 2000, 47-86; 58-9 nr. 17.

foro, considerato un *Caesareum*.[14] Più in generale, colpisce il fatto che i contributi archeozoologici più significativi sul sacrificio animale non riguardino l'Italia romana, ma piuttosto la Gallia del periodo di La Tène,[15] oppure contesti arcaici,[16] con qualche eccezione (si pensi, ad esempio, alla fauna dei mitrei, che ha dato luogo ad alcuni studi interessanti, come quello della Cripta Balbi).[17] Va anche detto che l'attuale attenzione a categorie forse discutibili, o comunque a mio avviso sopravvalutate, come i sacrifici di fondazione e di chiusura, deriva dal fatto che questi atti *una tantum* (e cioè compiuti una sola volta, e poi sigillati) conserverebbero meglio e *in situ* la traccia di un gesto cultuale singolare, mentre le pratiche periodiche cancellano nella loro stessa successione la traccia dei riti precedenti. *Mutatis mutandis*, questa è anche la ragione dell'interesse per l'archeologia funeraria, oggi generalmente considerata il miglior osservatorio della materialità del rito nel mondo romano.[18] In fondo, la costruzione di una tomba e il funerale sono il caso più tipico di una sequenza religiosa unica. Quanto alle feste periodiche dei morti, esse davano luogo a pratiche discrete ma virtualmente distinguibili perché si svolgevano in uno spazio poco monumentalizzato e ripulito.[19]

Date queste premesse, è possibile dire qualcosa di sufficientemente certo sulla materialità del rito nei santuari sulla base dei dati archeologici? È possibile comprendere il processo sacrificale in modo più concreto di quanto non sia possibile con altri tipi di fonti, che ovviamente devono essere utilizzate contemporaneamente per ricostruire la scena cultuale? Esistono in realtà linee di ricerca convergenti che possono contribuire a colmare le lacune della nostra documentazione: mi riferisco all'analisi topografica e spaziale del luogo di culto, alla disposizione del tempio, dello spazio sacrificale e delle aree in cui venivano esposte le offerte. Insomma, i protocolli dell'analisi spaziale intra-sito. Gli esempi che verranno illustrati in questo contributo saranno tratti dall'Italia repubblicana e imperiale e talvolta dalla Gallia romana. Non si intende certo appiattire indebitamente situazioni locali differenziate, ma – essendo la documentazione utilizzabile ridotta – ci si propone di confrontare con le debite cautele contesti religiosi che rimangono comunque omologhi.

14 Bellucci, Candelato, Salari 2016.

15 Méniel 2008; Méniel 2015.

16 De Grossi Mazzorin, Minniti 2016.

17 De Grossi Mazzorin 2004.

18 Scheid 2008.

19 Van Andringa et al. 2013.

2 All'interno della cella

Attualmente, la maggior parte dei templi ci appare come gusci vuoti, strutture svuotate delle statue[20] e dei relativi arredi, con alcune eccezioni di rilievo, quali l'Augusteum di Narona.[21] È tuttavia necessario operare una distinzione tra quei casi in cui le celle risultano conservate più o meno nella loro configurazione originaria, comprensive di corredo, e quelli in cui gli arredi di culto sono stati intenzionalmente ricoverati al suo interno in occasione della sua dismissione, al fine di garantirne la conservazione. Tra gli esempi più significativi, si può menzionare il tempietto di Poggio Ragone, situato nel territorio vestino presso Loreto Aprutino, databile al II secolo a.C. e oggetto di un intervento di restauro in età augustea. Il culto nel santuario risulta attestato fino alla prima metà del III secolo d.C., come indicano i rinvenimenti numismatici e le lucerne.[22] Prima che l'edificio venisse definitivamente interrato da una frana, alcuni elementi del corredo cultuale – tra cui frammenti della statua di culto, una patera in bronzo recante una dedica alla dea Feronia (identificabile pertanto come la divinità titolare del santuario), una base, una mensa e, verosimilmente, un *thesaurus* in pietra – furono raggruppati all'interno della cella, che risultava chiusa a chiave **[fig. 1]**: la serratura è stata trovata in posizione di caduta sulla soglia. La situazione è simile per il tempio C del santuario della dea Angitia a Luco dei Marsi. Nella cella di un tempietto[23] erano state raggruppate quattro statue, una maschile e tre femminili, due realizzate in marmo e una in terracotta, che ha goduto di particolare notorietà dopo la sua scoperta nel 2003.[24] Tali statue erano state trasportate dal vicino tempio B, a doppia cella, all'epoca di Gallieno, prima che una colata di terra ne causasse il seppellimento. Un ulteriore esempio, di dimensioni ancora più modeste, in cui si può avere l'impressione (forse fuorviante) di irrompere in un luogo di culto in qualche modo fossilizzato, è rappresentato dal sacello di Vetralla (Macchia delle Valli), eccezionalmente ben conservato **[fig. 2]**. Esso conserva ancora la sua statua di culto in terracotta, i suoi arredi cultuali (altare, mensa) e le sue offerte (teste, statuette, ex-voto anatomici, ceramica associata) e fu frequentato dal II secolo a.C. fino all'epoca di Traiano.[25]

20 «The archaeological evidence for idol placement» è stato recentemente studiato da Kiernan 2020, 146-221, da un duplice punto di vista (statico e dinamico), con particolare riguardo alla situazione nelle province nordoccidentali dell'Impero Romano.

21 Marin 1996; Zecchini 2015.

22 Sanzi Di Mino, Staffa 1996-97.

23 Campanelli 2008, 81.

24 Liberatore 2007.

25 Scapaticci 2010.

Un ultimo caso di studio è rappresentato dal sito di Civita di Tricarico, in Lucania, dove nel 2021 abbiamo scavato un complesso cucina-bagno in una casa del II secolo a.C., poi trasformato in sacello domestico. Negli strati di abbandono/distruzione (primo quarto del I secolo a.C.) sono stati rinvenuti un altarino in pietra, almeno sei *thymiateria*, tre statuette frammentarie (Eros, donna seduta), una maschera teatrale in terracotta, uno o due unguentari e una *cnemide* in bronzo **[fig. 3]**.[26] La parete ovest era caduta verso l'interno della stanza, sigillando lo strato sottostante e gli oggetti in essa contenuti, tra cui un fusto di *thymiaterion*, nel quale era ancora conficcata la punta della coppetta che sosteneva. Le analisi metabolomiche condotte dal laboratorio Nicolas Garnier sulle impregnazioni invisibili della coppetta hanno evidenziato la presenza di incenso-olibano (*Boswellia* sp.), vino rosso e olio vegetale.

All'interno della cella può essere presente anche una mensa destinata alla presentazione delle offerte, di cui si parlerà in un paragrafo successivo.

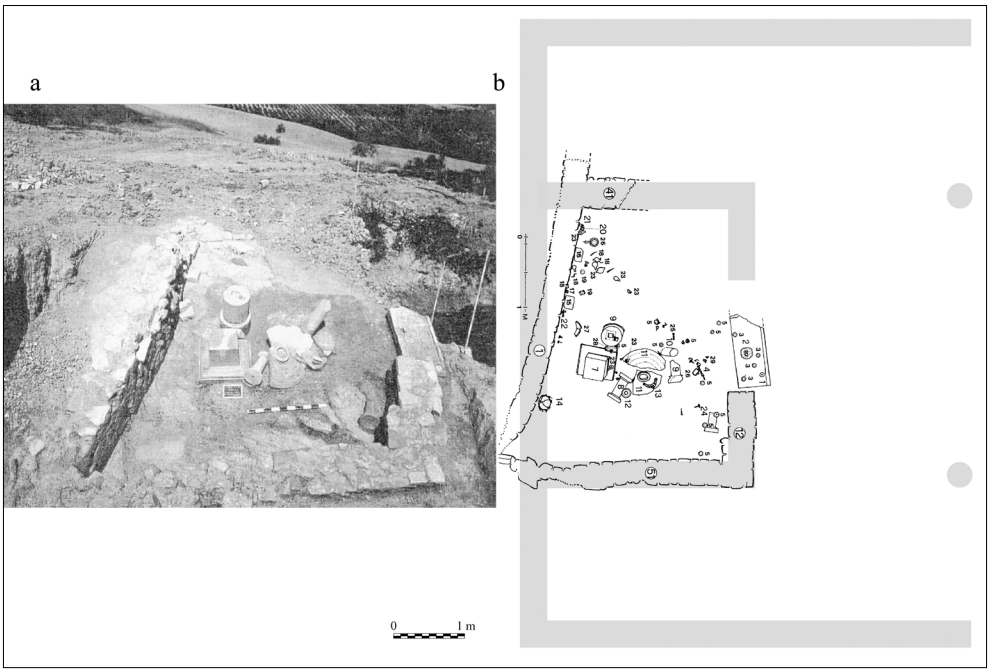


Figura 1 Tempio di Feronia, Loreto Aprutino, loc. Poggio Ragone. a) la cella in corso di scavo; b) ubicazione degli arredi e oggetti all'interno della cella, planimetria di dettaglio. In grigio, la pianta d'insieme restituita del tempio (da Sanzi Di Mino Staffa 1996-97; DAO O. de Cazanove)

26 Bourdin, Cazanove 2022.

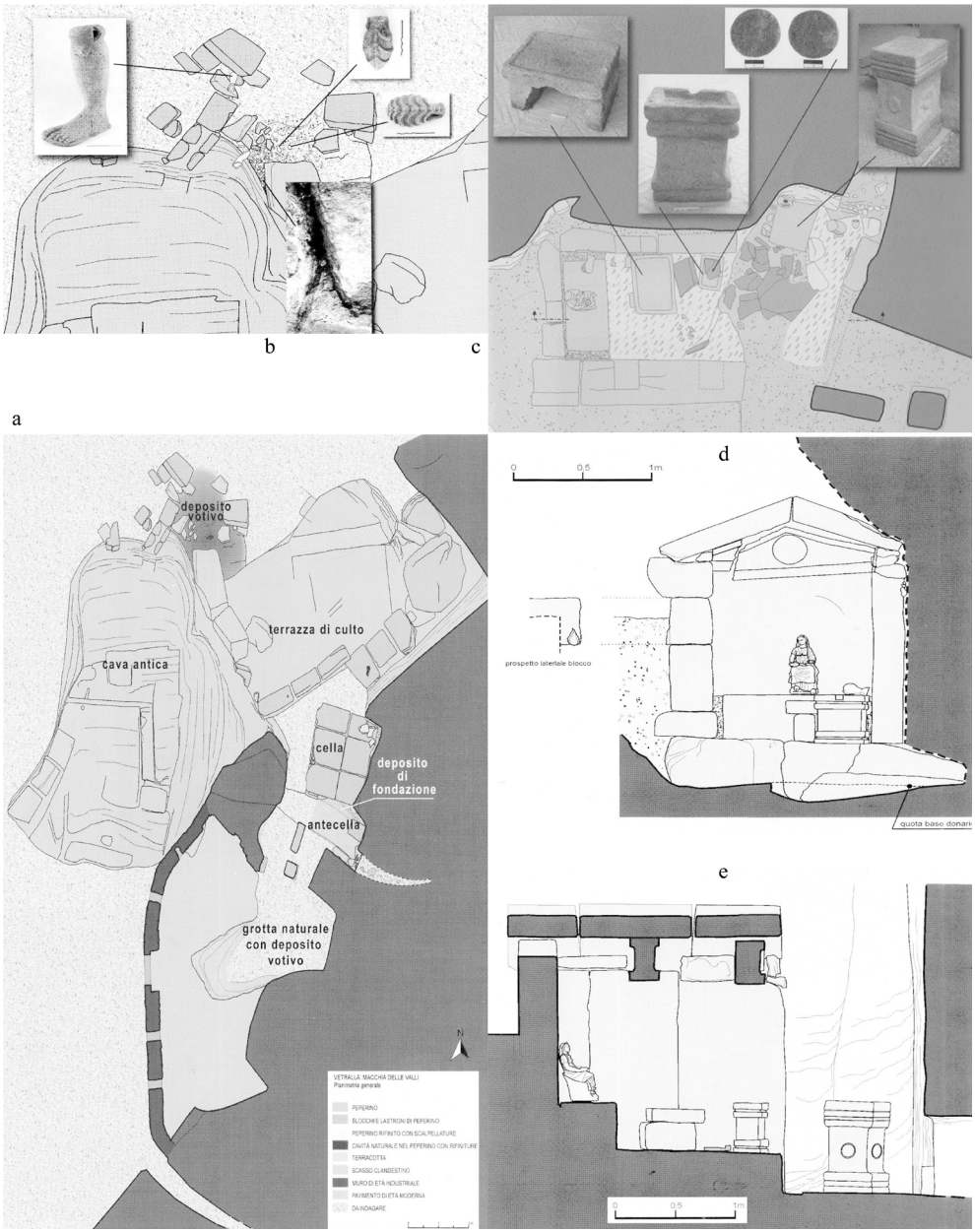


Figura 2 Vetralla, tempietto in loc. Macchia delle Valli. a) planimetria d'insieme; b) reperti dal deposito votivo; c) planimetria della cella e dell'area, con ubicazione della mensae e dell'altare; d) sezione trasversale; e) sezione longitudinale (da Scapaticci 2007)

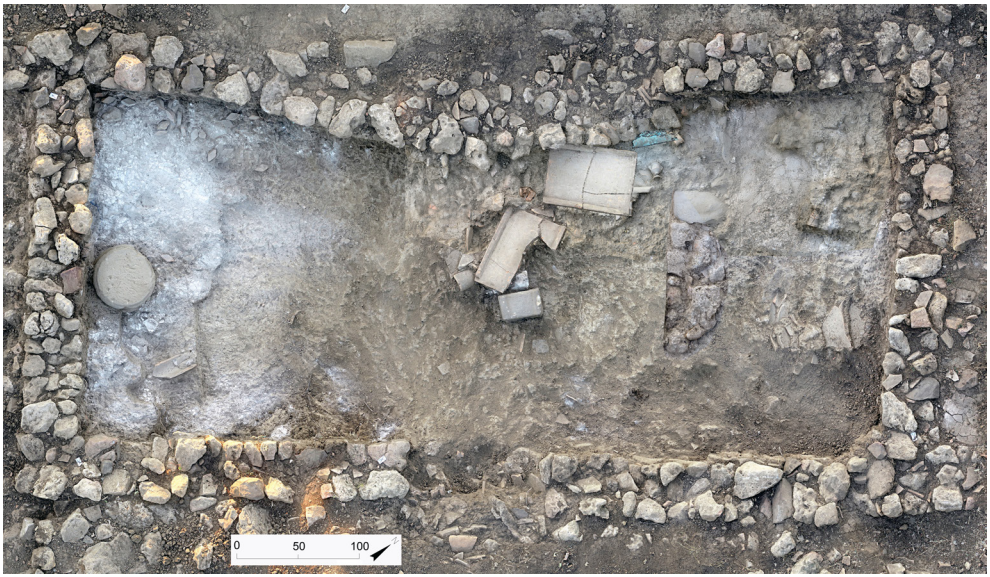


Figura 3 Civita di Tricarico, casa V, ambiente cultuale 1-2, con altarino, thymiateria, cnemide e altre offerte *in situ* (mosaico ortofotografico T. Terrasse)

3 L'altare e lo spazio sacrificale

Passo ora dall'interno del tempio all'area antistante, identificabile come il vero e proprio spazio destinato alle pratiche sacrificali. Lo spazio sacrificale è stato oggetto di un importante convegno tenutosi circa trent'anni fa, dedicato per la verità più al mondo greco che a quello romano.[27] Più recentemente, gli altari di Roma e del Lazio sono stati oggetto di due lavori,[28] entrambi esplicitamente interessati a un ritorno all'oggetto e alla materialità del rito, sebbene l'argomento richieda ulteriori approfondimenti.

A Roma e nell'intero mondo romano, soprattutto in età repubblicana, l'area del tempio comprendeva tutta una serie di elementi osservabili archeologicamente (ed epigraficamente)[29] oltre all'altare. Un esempio concreto di allestimento minimale di un'area sacrificale di dimensioni molto ridotte è fornito dal tempio A del Fosso dell'Incastro presso Ardea nel Lazio, un interessante complesso cultuale recentemente

27 Étienne, Le Dinahet 1991.

28 Cavallero 2018; Moser 2019.

29 Nonnis 2003.

pubblicato.[30] Davanti alla scalinata del tempio si estende una spianata basolata di appena 3 × 5 m **[fig. 4]**. Lungo l'asse del tempio è collocato l'altare e davanti a esso, appena fuori la pavimentazione, si trova un *thesaurus*, di cui rimane solo la parte inferiore. In effetti, i *thesauri* erano solitamente collocati all'ingresso dell'area sacra o direttamente sui gradini del tempio, in modo da poter riscuotere un tributo d'ingresso o, come in questo caso suggerisce la vicinanza dell'altare, per consentire il pagamento di una tassa sacrificale.[31] Va inoltre notato che la posizione del *thesaurus* impedisce all'officiante di sacrificare verso il tempio – un problema su cui si tornerà più avanti nel testo. Questi avrà preso posto dietro il lato lungo dell'altare, rivolto verso sud-est, con la spianata lastricata alla sua destra. Sebbene di dimensioni contenute, quest'area poteva offrire uno spazio sufficiente per l'immolazione, l'uccisione e la macellazione della vittima animale. La pavimentazione si prestava a essere lavata con abbondante acqua per rimuovere le tracce del sacrificio cruento, come testimoniato chiaramente da altri casi analoghi.[32] Presso il tempio A del Fosso dell'Incastro era presente un pozzo situato sotto il portico adiacente alla spianata lastricata. L'acqua, attinta da pozzi o sgorgante da fontane, è frequentemente attestata nell'area del tempio, essendo elemento indispensabile per lo svolgimento dei riti.

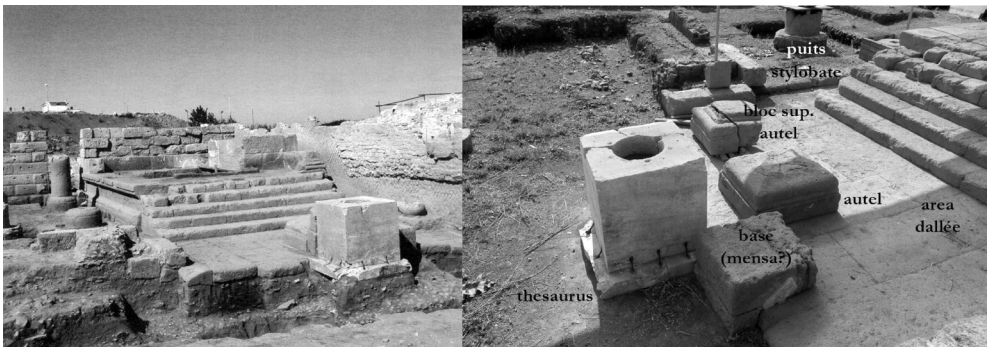


Figura 4 Tempio A del Fosso dell'Incastro (Lazio). L'allestimento dell'area sacrificale (da Cazanove 2020, fig. 2)

Su scala completamente diversa, il vasto sito di culto di Giunone (6.600 m^2) a Gabii nel Lazio è un esempio da manuale per studiare l'organizzazione degli spazi **[fig. 5]**.[33] La cavea teatrale ne fa il più

30 Torelli, Marroni 2018.

31 Scheid, Catalli 1994; Crawford 2003.

32 Cazanove 2015.

33 Almagro-Gorbea 1982.

antico 'teatro-tempio' conosciuto nell'Italia centrale.[34] Un'area espositiva all'aperto per le offerte statuarie circonda su tre lati il tempio periptero *sine postico*. Un portico a forma di Π funge da sfondo. Nello spazio vuoto tra i due, le fosse quadrate regolarmente disposte sono state interpretate come un giardino o un bosco sacro. L'altare dorico era perpendicolare al tempio. Tra l'altare e la scalinata del tempio si trova un quadrato, non interamente pavimentato, forse in parte depredato, che misura poco meno di 4 m per lato. Sul lato nord, l'anello di ferro usato per legare la vittima era ancora *in situ*, saldato in un blocco. I dispositivi per legare le vittime accanto all'altare sono ben documentati nel mondo greco, tra cui l'Heracleion di Taso, il tempio di Apollo a Cirene, Dion[35] e Claros,[36] nonché su un rilievo di Efeso[37] e, a Roma, nel santuario degli dèi siriani sul Gianicolo.[38] Per tornare a Gabii, un percorso stretto, dritto e lastricato, conduceva al tempio da una porta laterale nel muro di recinzione, che a sua volta si apriva su una strada. Possiamo quindi ipotizzare che tale camminamento fosse utilizzato nella processione che portava all'altare il bestiame condotto dai vittimari.

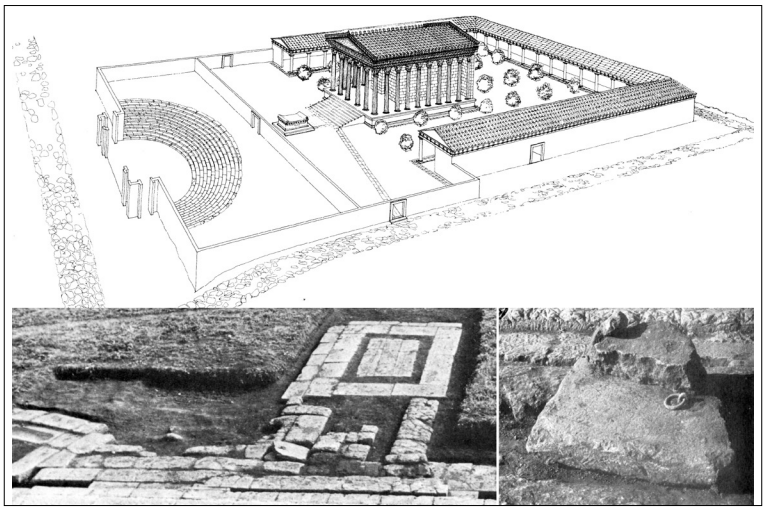


Figura 5 Il santuario di Giunone a Gabii: assonometria, dettagli dell'altare e dell'anello (da Almagro Gorbea (1982)

34 Hanson 1959, 29-30; Cazanove, Fouriaux 2015, con bibliografia precedente. L'edificio di scena del teatro è stato parzialmente messo in luce grazie ai recenti scavi del museo del Louvre: Glisoni 2024.

35 Pantermales 1998, 291-8.

36 La Genière, Jolivet 2003.

37 Cavallero 2018, 116.

38 Scheid 1994.

A Gabii, come al Fosso dell'Incastro, l'altare è disposto perpendicolarmente alla facciata del tempio, il che implica che il sacrificatore non sia orientato né verso il tempio né con le spalle ad esso. L'altare si trova invece alla sua destra o alla sua sinistra. Tornerò su questo punto, ma prima è importante ricordare, anche se è ben noto, quando l'officiante prende posto dietro l'altare.[39] La premessa non cruenta alla sequenza sacrificale, che prevede l'offerta di vino e incenso, si svolge solitamente su un focolare portatile. Le raffigurazioni romane, tuttavia, mostrano il sacrificatore che versa il vino indifferentemente sulla fiamma accesa di un tripode metallico o di un altare in pietra. D'altronde, quasi sempre vengono rappresentati solo i preliminari dell'uccisione, poiché le vittime, salvo rare eccezioni, sono ancora in piedi (ma a volte stanno per essere uccise).[40] Il sacrificatore torna all'altare, dopo un tempo variabile, per la conclusione del rito, quando la *fressura* (ovvero i grandi visceri, gli *exta*: cuore, polmoni, fegato, cistifellea, peritoneo) viene bruciata sull'altare stesso. La parte divina sale sotto forma di fumo verso il cielo. A differenza della *praefatio*, questa parte conclusiva della sequenza sacrificale non è mai rappresentata sui rilievi. Quanto al sacrificatore, è sempre raffigurato accanto all'altare, mai davanti o dietro.[41] Ciò che è importante sapere è dove si posiziona l'officiante durante l'offerta sull'altare acceso, cosa sta guardando.

In un recente contributo,[42] ho cercato di dimostrare come il posizionamento dell'altare perpendicolarmente alla facciata del tempio fosse comune nel mondo romano fino agli inizi del I secolo a.C., indipendentemente dall'orientamento astronomico dell'edificio sacro. La tavola di confronto lo mostra chiaramente **[fig. 6]**: gli altari dei templi gemelli di Fortuna e Mater Matuta a Roma, nel complesso di S. Omobono, quelli dei templi C e A dell'area sacra di Largo Argentina, quello del tempio di Giunone a Gabii, gli altari dei quattro piccoli templi repubblicani di Ostia, e ancora quelli dei templi A e B del Fosso dell'Incastro, del tempio minore di Schiavi d'Abruzzo, del tempio di Casalbore e del tempio A di Grumentum. Anche a Pompei, gli altari dei templi di Giove, Venere, Apollo ed Esculapio seguono la stessa disposizione, fatta eccezione per il tempio del santuario bacchico di

39 Sullo svolgimento della sequenza sacrificale, Scheid 1990, 325-56; Huet, Scheid 2004, 203-35.

40 Huet 2005.

41 Con una possibile eccezione: su un rilievo del larario pompeiano di Caecilius Iucundus, di sapore popolare: rassegna delle diverse ipotesi in Huet 2007.

42 Cazanove 2020.

S. Abbondio.[43] Questo orientamento preferenziale dell'altare era già stato brevemente segnalato da W. Hermann nel suo studio sugli altari degli dèi nel mondo romano del 1961,[44] ma è stato completamente ignorato nei libri più recenti sugli altari romani.

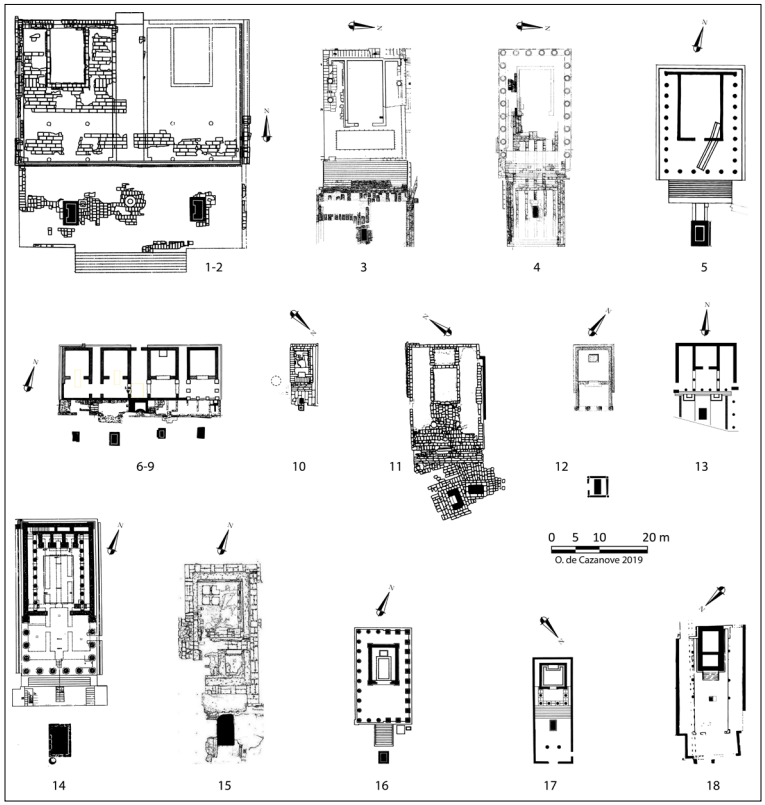


Figura 6 Altari (in nero) perpendicolari alla facciata del tempio, tavola di confronto: 1-2) Roma, S. Omobono, templi repubblicani di Fortuna e Mater Matuta; 3) Roma, Largo Argentina, tempio C; 4) Roma, Largo Argentina, tempio A; 5) Gabii, tempio di Giunone; 6-9) Ostia, tempietti repubblicani; 10) Fosso dell'Incastro, tempio A; 11) Fosso dell'Incastro, tempio B; 12) Schiavi d'Abruzzo, tempietto; 13) Casalbore, tempio; 14) Pompei, tempio di Giove; 15) Pompei, tempio di Venere; 16) Pompei, tempio di Apollo; 17) Pompei, tempio di Esculapio; 18) Grumentum, tempio A (rielaborato da Cazanove 2020, fig. 5

43 Sul tempio e l'altare del tempio bacchico di S. Abbondio vd. Wolf 2007; Bielfeldt 2007; Van Andringa et al. 2013; Cazanove, Estienne, c.d.s. b. L'altare reca una doppia dedica, in osco, da parte dall'edile Maras Atinius, a proprie spese (Crawford 2011, 642-3, POMPEI 16, e la bibliografia succitata per l'identificazione del personaggio e il problema cronologico). Degno di nota è anche il piano rimovibile della mensa dell'altare, realizzato in pietra vulcanica refrattaria, il che permetteva di accendere il fuoco sopra, ma anche di sostituire questo elemento in caso di rottura. Lo stesso dispositivo è visibile, ad esempio, sull'altare del Tempio di Apollo.

44 Hermann 1961, 42.

Se questo orientamento così ricorrente è passato inosservato, è perché contraddice la norma vitruviana. Vitruvio, seguito da Igino e Frontino,[45] prescriveva che i templi fossero rivolti a ovest e gli altari a est, in modo che fossero posti l'uno di fronte all'altro. In questo modo, il sacrificatore avrebbe guardato la statua di culto e il cielo a est. Vitruvio affermava anche che gli altari dovessero essere orientati a est[46] e quest'ultima affermazione non è di per sé sconcertante in quanto coerente con la direzione in cui sono rivolti molti altari greci e romani. È piuttosto la prescrizione circa l'orientamento occidentale dei templi che ha lasciato perplessi i commentatori, e a ragione: i templi greci e romani hanno, infatti, quasi tutti gli orientamenti possibili, ma l'apertura verso ovest è l'eccezione, a meno di particolari vincoli topografici o urbanistici. Ciononostante, pur essendo costretti a scartare questa aberrante affermazione sull'orientamento preferenziale dei templi verso ovest, si è generalmente voluto mantenere l'idea che il sacrificatore e la statua di culto in qualche modo si fronteggiassero. Come abbiamo appena visto, questo in realtà non è il caso, almeno in età repubblicana. Ne consegue che le fonti letterarie, soprattutto quando sono teoriche e normative, non sempre servono a ricomporre correttamente la scena del culto e possono, al contrario, essere fuorvianti. Questo è ciò che rivela il loro confronto con la realtà architettonica.

Tornando, invece, per un attimo all'interno del tempio, quando c'è una mensa su cui si depongono tutti i tipi di offerte – alimentari, liquide e monetarie –,[47] essa è naturalmente rivolta verso la statua di culto. Questo è quanto insegnano, ad esempio, i protocolli degli Arvali. Dopo essere entrati nel tempio, gli Arvali offrivano polpette *ante Deam Diam in mensa*, «davanti (alla statua di) Dea Dia, sulla tavola».[48] Ora, mense per offerte sono attestate archeologicamente,

45 Vitr. *De arch*. 4.5.1: *regiones autem quas debent spectare aedes sacrae deorum inmortalium sic erunt constituendae uti, si nulla ratio inpedierit liberaque fuerit potestas, aedis signumque quod erit in cella conlocatum spectet ad uespertinam caeli regionem uti qui adierint ad aram immolantes aut sacrificia facientes spectent ad partem caeli orientis et simulacrum quod erit in aede, et ita uota suscipientes contueantur aedem et orientem caelum ipsaque simulacra uideantur exorienta contueri supplicantes et sacrificantes, quod aras omnes deorum necesse esse uideatur ad orientem spectare*; cf. Hyg. 169L e Frontin. *Grom*. 2.4.

46 Vitr. *De arch*. 4.9.1.

47 Macr. *Saturnalia* 3.11.6.

48 Scheid 1998, 114, II, 17-18; cf. Scheid 1990, 578-84.

nel mondo greco[49] e in Italia, tra l'altro nel già citato tempio bacchico di S. Abbondio a Pompei.[50]

Al di là del modo in cui lo spazio è stato materialmente allestito, per ricomporre la scena cultuale è indispensabile cogliere le dinamiche in atto: la disposizione e i movimenti degli attori del sacrificio, i gesti che compiono, l'evoluzione della loro pratica. Così, quando non si tratta di un altare ma di file di altari, si può pensare a percorsi, processioni e soste sacrificali, ad esempio per la lunga fila di altari che si snoda lungo la via d'accesso al grande tempio del santuario meridionale di Paestum **[fig. 7a]**, ancora in uso in epoca romana.[51] Un altro caso emblematico **[fig. 7b]** è quello dei cosiddetti tredici altari di Lavinium (un quattordicesimo è stato scoperto più di recente; a ogni modo, non furono mai tutti in uso contemporaneamente).[52]

In un articolo in corso di stampa abbiamo studiato[53] una serie di piccoli monumenti fuori dal cortile che circonda l'altare della dea Mefitis a Rossano di Vaglio, in Lucania **[fig. 8]**.[54] All'interno del cortile lastricato (allestito, nella forma attuale, all'inizio del II secolo a.C. e ulteriormente modificato in età tardo-repubblicana), il lungo altare (circa 27 m) poteva essere utilizzato per una serie di sacrifici eseguiti contemporaneamente o in successione. La pavimentazione, attraversata da canalette a cielo aperto, mostra l'esistenza di fontane che incorniciavano l'ingresso, destinate alle abluzioni preliminari, ma anche funzionali a drenare le impurità generate dal sacrificio cruento.[55] All'esterno del cortile si trovava una serie di piccoli monumenti, il più noto dei quali è la base di una statua di Ercole, recante una dedica.[56] Vi sono inoltre altre basi, ciascuna preceduta da un piccolo altare o mensa lungo un accesso secondario ai portici. A titolo di confronto, si può menzionare la tavoletta di Agnone, con

49 Gill 1991.

50 Il tempio di Sant'Abbondio presenta una serie di caratteristiche proprie: grandi dimensioni della mensa, apertura completa della cella sul pronao, chiusura di quest'ultimo (forse già nella prima fase), rampa di accesso a esso dall'esterno. Queste particolarità avvicinano S. Abbondio ai templi greci con rampa studiati in passato da Sporn 2015, ma anche al *Dionysion* di Taso, e sono quindi probabilmente legate a rituali bachici che comprendiamo solo in parte, nel contesto generale della diffusione capillare del culto in Italia. Per questo motivo, si tratta di un caso del tutto particolare. Vedi su tutto questo Cazanove, Estienne, c.d.s. b.

51 Greco, Cipriani, Rouveret 2006, 350, fig. 32.

52 Castagnoli et al. 1975.

53 Cazanove, Estienne, c.d.s. b.

54 Adamestanu, Dilthey 1992; Cazanove 2016.

55 Cazanove 2015, 185-6.

56 Nava, Poccetti 2001.

altari allestiti nel recinto (*húrz*) di Cerere e altri altari all'esterno, visitati in occasione della festa dei *Floralia*.[57]

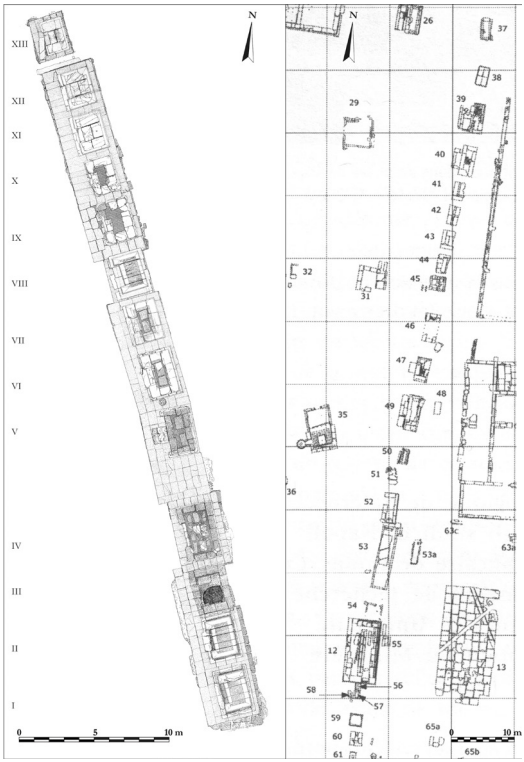


Figura 7
File di altari: a sinistra, Lavinium, XIII altari, secondo Castagnoli 1975; a destra, Paestum, santuario meridionale, secondo Greco, Cipriani, Rouveret 2006 (da Cazanove, Estienne, c.d.s. a, fig. 12)

Inoltre, le pratiche religiose possono cambiare col tempo. Non sono fissate una volta per tutte. Dall'ultimo secolo dell'età repubblicana in poi, l'altare venne sempre più collocato sulla scalinata che portava al podio del tempio **[fig. 9]**,[58] per ragioni di spazio ma non solo, e questo portò ad altri tipi di spostamenti, nonché ad una sempre più marcata dissociazione tra i tre momenti del sacrificio: la prefazione, l'uccisione, che veniva forzatamente allontanata dall'altare, e infine l'offerta della parte divina. Si deve anche ipotizzare una certa separazione dal pubblico, come rivela a Pompei, ad esempio, la grata che isola l'altare e la piattaforma sulla scalinata che consente di salire al tempio della Fortuna Augusta.[59]

57 Del Tutto Palma 1996.

58 Cazanove 2020.

59 Van Andringa 2009, 56-59.

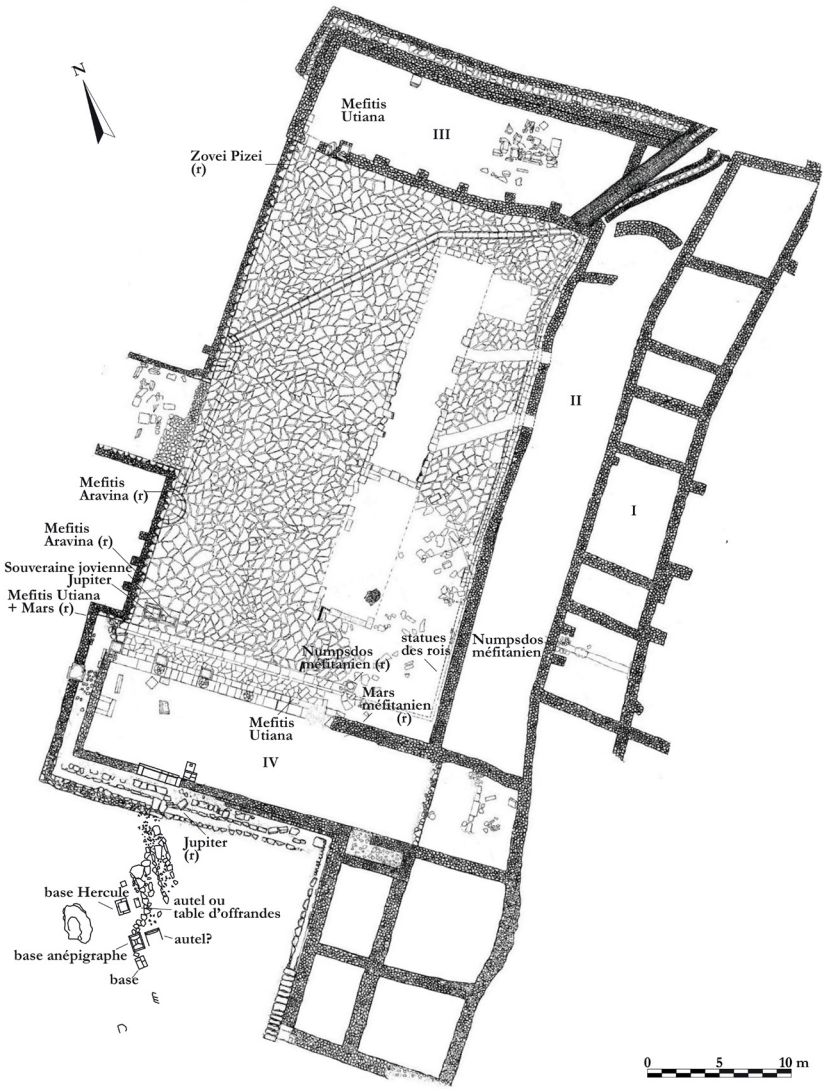


Figura 8 L'altare con cortile (Hofaltar) di Rossano di Vaglio, e gli altari esterni, secondo Adamesteanu Dilthey 1992 e De Paola 2001, con aggiunte e modifiche. Sono stati indicati i luoghi di ritrovamento delle dediche; (r) indica le iscrizioni in reimpiego, che quindi non sono più *in situ* (da Cazanove, Estienne, c.d.s. a, fig. 13)

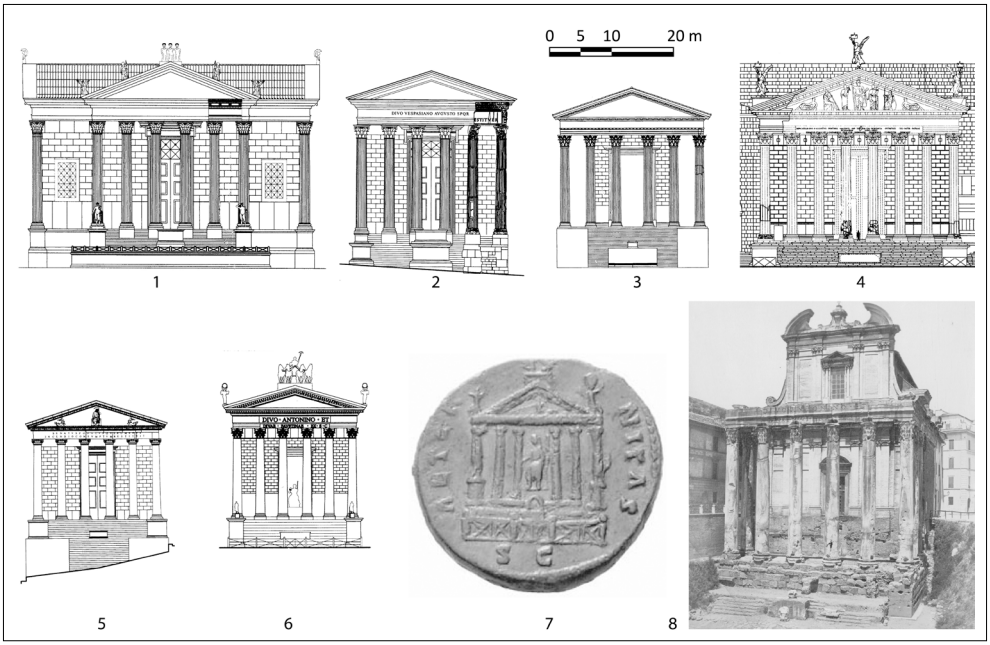


Figura 9 Roma, facciate di templi con altari sulla scalinata: 1) Concordia; 2) Divo Vespasiano; 3) Bellona; 4) Marte Ultore; 5) Saturno; 6) Antonino e Faustina (Carandini, Carafa 2012); 7) dupondius o as, RIC 1168, tempio di Faustina; 8) tempio di Antonino e Faustina (S. Lorenzo in Miranda) in corso di scavo: l'altare è in primo piano (da Cazanove 2020, fig. 17)

4 La spazializzazione delle offerte

Infine, l'analisi spaziale intra-sito del luogo di culto deve tenere in debito conto – e in molti casi basarsi prevalentemente su – le offerte non deperibili che vi sono state depositate, siano esse in giacitura primaria, secondaria o anche terziaria. Sono infatti i doni perenni destinati agli dèi, più di ogni altro *marker*, a dire se si ha effettivamente a che fare con un contesto cultuale. Le offerte deperibili scompaiono, l'area viene periodicamente ripulita dai resti organici del sacrificio. La sequenza sacrificale è quindi testimoniata in misura minore dalle tracce dirette e in misura maggiore dagli allestimenti permanenti (ma statici) funzionali al suo corretto svolgimento: altare, area pavimentata, ecc. Una situazione diametralmente opposta si verifica

per le offerte votive.[60] I manufatti si sono conservati, ma dislocati, ed è quindi difficile ricostruire concretamente il processo originario di presentazione dell'offerta alla divinità e la successiva collocazione nell'area di conservazione /esposizione prima che venga sepolta. Nella stragrande maggioranza dei casi, lo scavo documenta solo discariche di offerte. È inutile soffermarsi qui su questi contesti di manufatti rimossi, che sono stati argomento di numerose riflessioni metodologiche e studi. Rappresentano in qualche modo la conclusione del percorso dell'offerta all'interno del luogo di culto e, per così dire, la sua 'fine vita', se vogliamo dare all'oggetto una biografia come si fa comunemente da alcuni anni nelle scienze umanistiche.

Si può passare rapidamente sulla prima fase dell'iter votivo, cioè la *nuncupatio voti*, perché se ne parla in questo libro, con nuovi documenti. Come è noto, la promessa condizionale con cui ci si impegna nei confronti della divinità a darle una cosa se prima concede ciò che le si chiede, diventa un contratto a tutti gli effetti. Da qui forse la presenza in alcuni luoghi di culto, ad esempio nel tempio di Ercole Magusano a Empel (Paesi Bassi), di *seal-boxes*, utilizzate per sigillare dittici che, come proposto da Ton Derks, in questo caso avrebbero contenuto sottoscrizioni di voti.[61] Un tempio della Gallia orientale, a Châteauneuf in Savoia, ha rivelato *nuncupationes voti* sotto forma di graffiti incisi sull'intonaco dei muri.[62] I verbi al futuro evidenziano il fatto che si tratta di promesse. Ad esempio: «sacrificherò cinque denari a Mercurio e due denari e mezzo a Maia».[63] Si noti, in questo testo dell'inizio del I secolo d.C., l'indicazione di somme di denaro come offerte. Significa che il sottoscrittore, che per noi rimane anonimo, sta effettivamente per donare monete d'argento a Mercurio e a Maia o piuttosto che sta per sacrificare bestiame di un valore equivalente? In tale caso, l'accento sarebbe posto non sulla specie a cui appartiene la vittima o sulle sue caratteristiche morfologiche (se è adulta, senza difetti, ecc.), ma solo sul suo valore. È importante sottolineare che le offerte fatte agli dèi, come altre forme di scambio sociale, sono ormai, in questo momento storico, parte integrante

60 Si parla solitamente di 'offerte votive' o di 'ex voto', senza preoccuparsi troppo di sapere se essi risultino effettivamente da un voto formalmente sottoscritto o meno. Tuttavia, questa denominazione potrebbe effettivamente cogliere nel segno nella maggior parte dei casi. Gli ex voto anatomici o antropomorfi (soprattutto quelli in terracotta) rimangono quasi sempre anepigrafi, ma quando recano una dedica, questa contiene spesso una formula votiva (Cazanove 2009; Nonnis 2016). La messe di iscrizioni ora fornita dallo scavo di San Casciano dei Bagni ne è un'ulteriore testimonianza (Gregori 2023). In breve, le offerte materialmente conservate sono ciò che rimane del costante dialogo votivo tra gli uomini e la divinità alla quale si rivolgono in ogni sorta di occasione, periodica o eccezionale.

61 Derks 1998, 224-31. L'ipotesi non ha tuttavia incontrato un consenso generale.

62 Mermet 1993.

63 *AE* 1993, 1112 b = *ILN*, 5, 2, 471.

di un'economia monetaria e servono all'adempimento del voto nella misura in cui hanno un valore quantificabile.

Il voto, una volta sottoscritto e poi considerato esaudito, viene sciolto con un'offerta, che, come abbiamo appena visto, può essere un sacrificio, denaro o altro. Un manufatto può anche accompagnare lo scioglimento del voto, oppure costituire l'offerta principale. Come veniva presentato? Trovare ex voto ancora *in situ*, nell'esatta posizione in cui sono stati collocati, sembra praticamente impossibile. Ci vorrebbe un contesto in qualche modo fossilizzato, come si diceva sopra. La grotta cosiddetta della stipe, nell'agro falisco,[64] sembra rispecchiare tale situazione. Un disegno (tratto da una fotografia) di Ettore Traversari **[fig. 10]** mostra la volta rocciosa vista dall'ingresso, alla fine degli scavi di Ugo Rellini. Su banchine naturali di tufo sono disposte, a sinistra in primo piano e in fondo a destra, ollette panciute, alcune ancora provviste di coperchio, mentre a destra, in secondo piano, sono raggruppati ex voto anatomici (gambe, piedi) e offerte associate in terracotta: teste, bambino in fasce, bambino seduto. Il confronto è possibile con gli oggetti ancora conservati al Museo delle Origini dell'Università di Roma La Sapienza.[65] Il disegno corrisponde alla situazione antica oppure è una messa in scena moderna? Il dubbio è lecito perché Rellini ammette che gli oggetti sono stati ricollocati per la foto, ma nella loro disposizione originaria.

Una situazione più frequente è quella di offerte in posizione di caduta, ai piedi della parete su cui erano esposte. Un notevole esempio di documentazione di un tale contesto – tanto più degno di menzione in quanto precedente ai GIS e alla diffusione su larga scala delle pratiche di georeferenziazione – è lo scavo del santuario di Fontanile di Legnisina, alla periferia di Vulci, negli anni Ottanta del XX secolo.[66] Il tempio stesso si trova tra la ripa del Fiora e uno sperone roccioso, proprio ai piedi del quale è costruito un altare in un piccolo recinto. Una statuetta maschile di bronzo, trovata dietro l'altare,[67] sembra indicare che questo era dedicato a *Uni huinthnaia*, forse Uni 'della fontana' secondo un'ipotesi di Giovanni Colonna.[68] Contro l'angolo nord-ovest si apre una piccola grotta, formata da un distacco di roccia.

64 Rellini 1920.

65 Conati Barbaro 2011.

66 Massabò, Ricciardi 1988; Massabò, Ricciardi 1988-89, in particolare 144, fig. 10.

67 Le statuette di bronzo (una decina, di datazioni molto diverse) e di terracotta (una ventina) sono state in gran parte ritrovate insieme, tra i blocchi staccati dalla parete rocciosa e la parte posteriore della recinzione dell'altare. Qui si trovavano in particolare le più grandi tra le figurine di bronzo e piccole basi di nenfro. Si può supporre che le statuette fossero conservate in alto (su uno scaffale o in un armadio?) oppure che fossero posizionate sull'altare (in tale caso altare-donario, come ad es. al santuario di Campo della Fiera?).

68 Colonna 1988; cf. Chellini 2012.

In questa anfrattuosità e proprio di fronte, è stata ritrovata una grande quantità di uteri di terracotta (280 esemplari).[69] Le posizioni di caduta dei principali oggetti sono indicate sulla pianta [**fig. 11**]. Dovevano essere conservati nella grotta, appesi alla parete o a una struttura in legno. Dallo stesso settore provengono infatti più di 60 chiodi, la maggior parte dei quali con occhielli appiattiti. Poiché due di questi uteri recano una dedica a Vei, si deve ammettere che la cavità era dedicata a questa divinità. Si tratta quindi di uno o più piccoli luoghi di culto secondari,[70] che fanno ben vedere la fisionomia di un santuario politeista, con specializzazioni topograficamente differenziate.

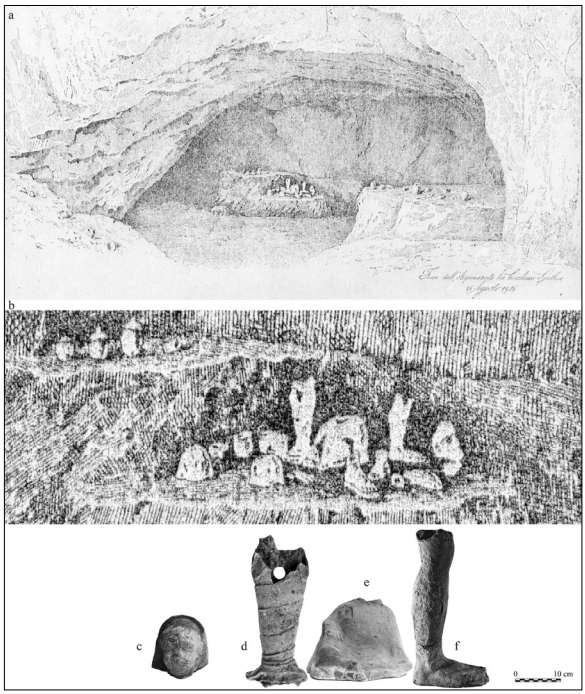


Figura 10
La 'caverna della stipe' nell'agro Falisco. a) Il disegno di Ettore Traversari (da Rellini 1920, fig. 1); b) particolare del disegno con le terrecotte votive sistemate su un ripiano di roccia; c) testa di bambino in fasce (= probabilmente l'ex voto a sin. sul disegno); d. corpo di bambino in fasce (= l'ex voto al centro); e. bambino seduto (= l'ex voto in fondo, accanto a d); f. gamba destra (il secondo ex voto a destra). Museo delle Origini (fotografie dell'Autore)

69 Gli altri votivi di terracotta erano soprattutto cippetti (114 esemplari), seni, bambini in fasce (11 esemplari).

70 L'altare (o donario) di Uni sarà stato l'altare del tempio stesso? La sua posizione decentrata e il fatto che sia dotato di un proprio *temenos* non inducono a pensarlo. Sempre ai piedi dello sperone roccioso, appena a sud dell'altare di Uni e della grotta di Vei, un terzo apprestamento, scavato ma a quanto sembra inedito, potrebbe essere una piattaforma o un altare.

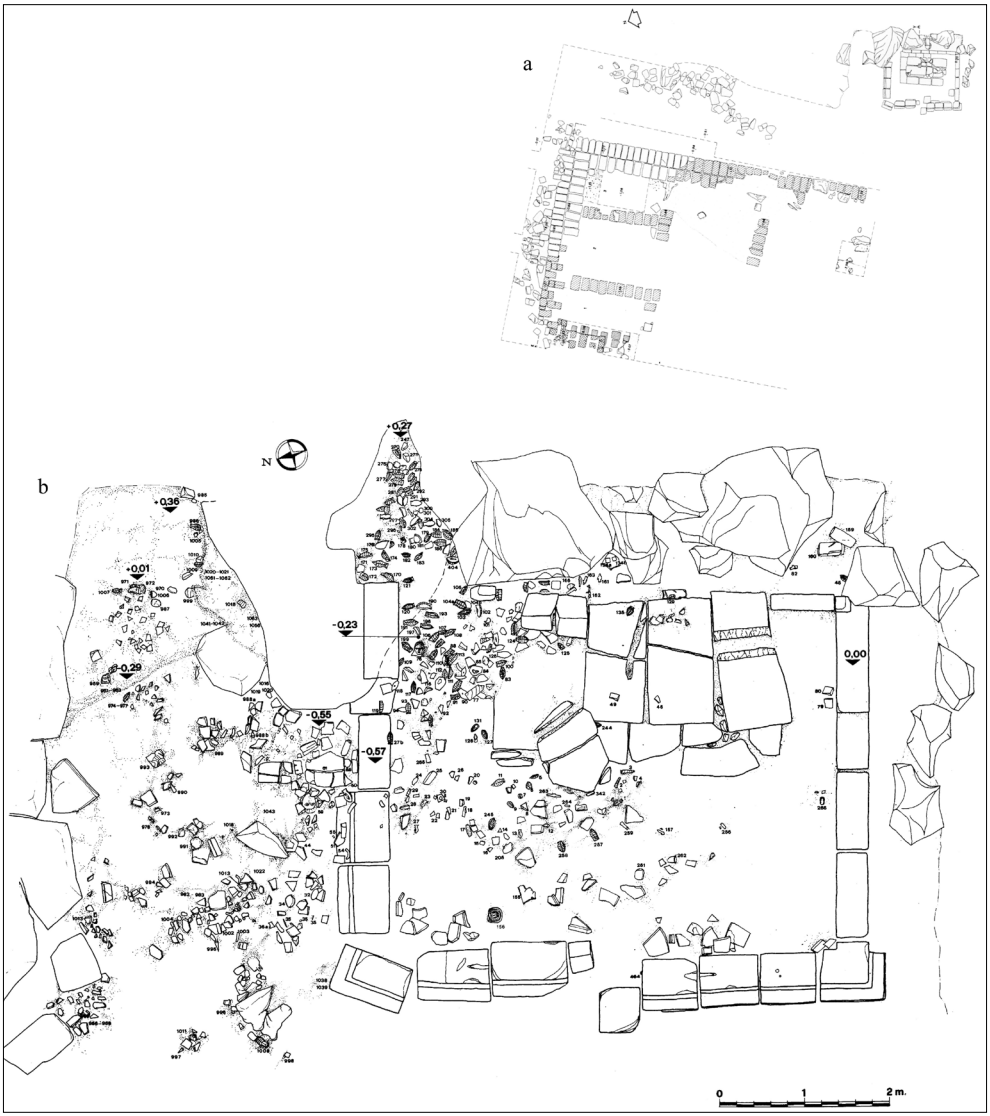


Figura 11 Vulci, Fontanile dei Legnisina. a) Il tempio e l'altare; b) l'altare e le offerte in posizione di caduta (da Massabò, Ricciardi 1988-89)

Questo è un chiaro esempio della mole di informazioni che si possono ricavare da una mappa di distribuzione dei reperti nello spazio del luogo di culto, combinandola naturalmente con i dati stratigrafici. In questo modo si evidenziano la polarizzazione delle pratiche devozionali all'interno del santuario, la specializzazione degli edifici

e delle altre strutture, la frequenza di particolari tipi di richieste e attività. Oggi l'analisi spaziale intra-sito è diventata un obbligo per chiunque voglia studiare correttamente un luogo di culto. Porto un ultimo esempio, tratto questa volta da uno scavo recente (2008-18) e, non più dall'Italia repubblicana ma dalla Gallia imperiale. Abbiamo applicato il principio di spazializzazione sistematica delle offerte alle diverse fasi del santuario di Apollo Moritasgus ad Alesia, mettendo a punto un protocollo di georeferenziazione, inizialmente su AutoCad, poi esportato in un GIS.

La seconda fase di occupazione del santuario è un recinto protostorico databile alla Tène finale, e più precisamente tra il 100-90 e l'80-70 a. C. Il fossato di delimitazione è stato riempito con resti di banchetti a base di vino e carne: anfore vinarie Dressel 1 importate dall'Italia, ossa prevalentemente di bovini, ovicaprini e maiali.[71] La fase romana inizia al più tardi attorno al 20 d. C., con rituali legati all'acqua.[72] Poco più tardi, sotto gli ultimi Giulio-Claudi e i Flavi, il santuario viene monumentalizzato, con muri di recinzione, tempio ottagonale, terme e portico a *paraskenia*. Sulla parete di fondo del portico, di fronte al tempio, erano inchiodate laminette bronzee raffiguranti occhi. Sono state ritrovate in posizione di caduta, sigillate dall'innalzamento del livello in seguito alla ricostruzione del portico, poco prima della metà del II secolo d.C. **[fig. 12]**. Alcune di esse recavano ancora i piccoli chiodi a testa larga che venivano utilizzati per fissarli. Tutte sono state georeferenziate. Una di queste laminette con occhi reca una dedica a Moritasgus da parte di un tale Sabin(n)us.[73] Dall'altra parte della terrazza, sul tempio ottagonale, erano fissati altri ex voto in lamiera di bronzo. Anche là dominano le laminette con occhi, ma compaiono altre offerte che non erano presenti sul portico: sessi maschili, sessi femminili e seni. Lo zoning delle offerte è chiaro. Il muro di peribolo è una terza area per l'esposizione delle laminette di bronzo: principalmente occhi, ma anche offerte più rare come un dito.[74]

71 Golosettti et al. 2019.

72 Cazanove 2019.

73 Cazanove, Dondin-Payre 2016.

74 Complessivamente, le offerte in lamina di bronzo ammontano a 373 (e naturalmente solo nei settori scavati).

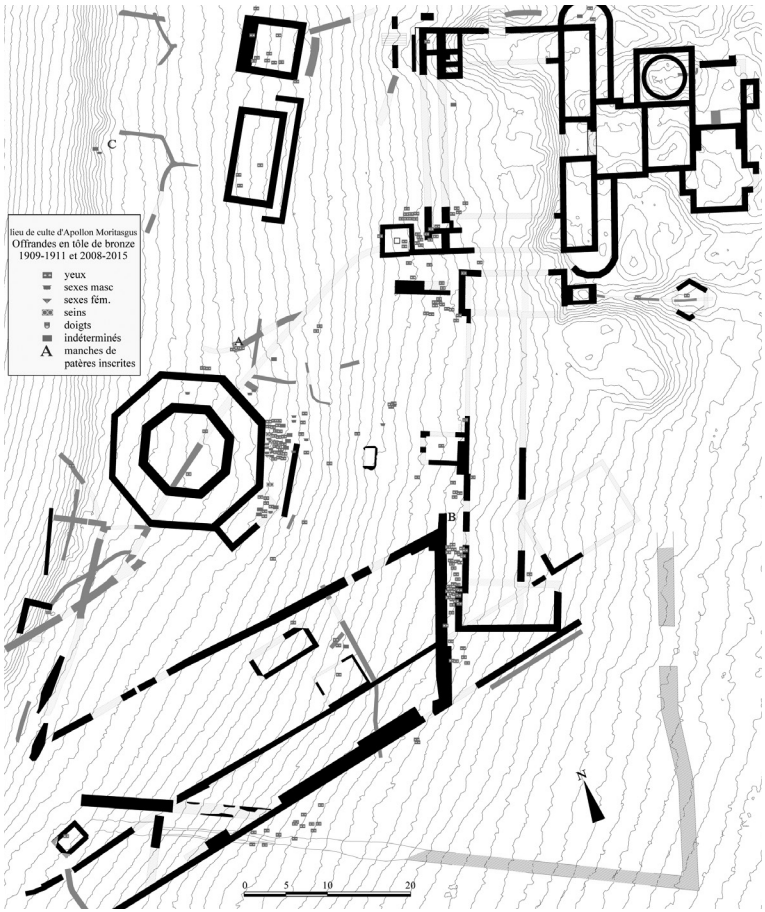


Figura 12 Alesia, luogo di culto di Apollo Moritasgus. Mappa di distribuzione delle offerte in lamina di bronzo (1909-11 e 2008-16) (da Cazanove, Dondin-Payre 2016)

5 Sintesi e considerazioni conclusive

L'archeologia, come ormai è riconosciuto da tutti, occupa un posto di rilievo nella ricostruzione del rituale, accanto alle fonti letterarie, epigrafiche e iconografiche. Questo ruolo sempre più importante lo deve al fatto che solo essa rivela prassi non documentate o non documentabili in altro modo, a condizione tuttavia di evitare la sempre minacciosa insidia della sovrainterpretazione. In questo contributo ci siamo soffermati solo sui riti periodici e non su quelli effettuati una tantum. I riti periodici rappresentano, per così dire, un palinsesto in quanto si susseguono e si cancellano a vicenda, per non

parlare della pulizia periodica del santuario e dello sgombero delle vestigia del sacrificio e delle offerte obsolete. Per affrontare questa ripetizione periodica non come un ostacolo, ma al contrario come un'opportunità per la comprensione dei riti, si dovrebbe ricorrere ad altre tecniche e metodi che non sono stati menzionati in questo articolo, come la traceologia, i segni di uso e di progressiva usura.

Abbiamo iniziato dall'interno del tempio, con una domanda che può in realtà essere estesa a tutte le situazioni che abbiamo incontrato nel corso di questo contributo. L'arredamento e il materiale apparentemente ancora *in situ* rispecchiano davvero una 'fossilizzazione' del luogo di culto in un dato momento, per una serie di motivi (abbandono prematuro, seppellimento sotto una colmata…) e in tale caso autorizzano una restituzione fino ai minimi dettagli dell'allestimento, o non risultano piuttosto da un raggruppamento casuale prima della dismissione, da un abbandono progressivo, da fenomeni post-deposizionali come si dice in tafonomia, ecc.? È difficile rispondere a questa domanda, e solo un esame critico caso per caso può convalidare la maggiore o minore affidabilità di ogni singolo contesto.

L'altare e l'area circostante sono apparentemente ciò che è più ricorrente e meglio documentato dall'incrocio delle fonti documentarie, poiché il sacrificio è l'atto centrale delle religioni antiche. Utilizzando queste fonti, è possibile descrivere in dettaglio ogni componente dello spazio sacrificale, considerata in sé e nei rapporti che intrattiene con le altre. È proprio intorno all'altare che le omologie tra le religioni antiche sembrano emergere più chiaramente. Non è un caso che il convegno dedicato più di trent'anni fa allo spazio sacrificale volesse abbracciare un quadro comparativo molto ampio, 'le civiltà mediterranee antiche'. In realtà, l'altare non è un elemento immutabile. Si possono notare modifiche e innovazioni. Abbiamo visto che l'altare è spesso disposto perpendicolarmente al tempio in epoca repubblicana, il che la dice lunga sulla posizione che occupano gli attori e gli spettatori del sacrificio, non ultimo il dio nella cella. Per contro, quando nell'ultimo secolo della repubblica e poi in età imperiale, gli altari vengono spesso collocati sulla scala stessa di accesso al podio, ciò induce una diversa scenografia del sacrificio, e altri spostamenti. Si assiste insomma ad una riconfigurazione parziale della scena cultuale.

Infine, abbiamo preso in considerazione le offerte deposte nel luogo di culto, i percorsi che esse compiono dentro di esso – in qualche modo la loro 'biografia' – a partire dalla promessa del dono, prima solo virtuale (la *nuncupatio voti*), poi la presentazione materiale dell'oggetto al santuario, la sua esposizione permanente che conserva la memoria dei poteri del dio, fino alla rimozione e al seppellimento. Tutto ciò permette di dire qualcosa sulla percezione visiva di chi frequentava il santuario, sullo *zoning* delle offerte, a

volte sull'esistenza di culti secondari o di richieste differenziate, a condizione, naturalmente, che la documentazione archeologica sia stata accuratamente realizzata. La georeferenziazione dei reperti è quindi indispensabile, così come l'elaborazione di mappe di distribuzione delle offerte per categorie e per fasi. Ad esempio, per quanto riguarda le monete, l'evidenziazione di raggruppamenti o, al contrario, di aree di dispersione permetterà di capire se si tratta di monete perse per caso o di nuclei significanti. È quindi tale contestualizzazione sistematica degli oggetti a fornire informazioni sui gesti devozionali, a rilevare tutte le potenzialità dell'analisi spaziale applicata alla topografia dei luoghi di culto e dei relativi reperti, guardando alla loro disposizione in modo dinamico, come supporti e testimonianze di rituali in movimento: preghiere, sacrifici, processioni, presentazione di offerte. Questo *spatial turn* di cui si è tanto parlato nelle scienze storiche negli ultimi vent'anni, deve naturalmente essere affrontato con tutte le fonti documentarie a nostra disposizione – testi, iscrizioni, immagini, monumenti e reperti – per ricostruire al meglio lo scenario cultuale.

Bibliografia

Adamestanu, D.; Dilthey, H. (1992). *Macchia di Rossano. Il Santuario della Mefitis. Rapporto preliminare*. Galatina.

Almagro Gorbea, M. (ed.) (1982). *El santuario de Juno en Gabii. Excavaciones 1956-1969*. Roma.

Attenni, L.; Ghini, G. (2017). «La stipe votiva in località Pantanacci». Attenni, L. (a cura di), *Sacra nemora. La cultura del sacro nei contesti santuariali in area albana*. Mozzecane, 59-71.

Bellucci, L.; Candelato, L.; Salari, L. (2016). «I resti faunistici riferiti al I sec. d.C. del settore a Est del Tempio C di *Grumentum*». Mastrocinque, A.; Marchetti, C.M.; Scavone, R. (eds), *Grumentum and Roman Cities in Southern Italy*. Rome, 353-8.

Bielfeldt, R. (2007). «Der Liber-Tempel in Pompeji in Sant'Abbondio. Oskisches Vorstadtheiligtum und kaiserzeitliches Kultlokal». *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung*, 113, 317-70.

Boecker, V. (2023). *Kulte, Orte, Körperteile. Eine Neubewertung der Weihung anatomischer Votive in Latiums Heiligtümer*. Wiesbaden. Menschen - Kulturen - Traditionen 20.

Bourdin, S.; Cazanove, O. de (2022). «Fouilles archéologiques à Serra del Cedro et Civita di Tricarico (Programme Ignobilia Oppida Lucanorum) (2021)». *Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger*. https://doi.org/10.4000/baefe.6562.

Campanelli, A. (2008). «Topografia del sacro: spazi e pratiche religiose in alcuni santuari dell'Abruzzo ellenistico». Dupré Raventós, X.; Ribichini, S.; Verger, S. (a cura di), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico = Atti convegno internazionale di studi* (Roma, 10-12 novembre 2004). Roma, 69-98.

Carandini, A.; Carafa, P. (2012). *Atlante di Roma antica*. Roma.

Castagnoli, F. et al. (1975). *Lavinium 2. Le tredici are*. Roma.
Cavallero, F.G. (2018). *Arae sacrae. Tipi, nomi, atti, funzioni e rappresentazioni degli altari romani*. Roma.
Cazanove, O. de (1991). «Ex-voto de l'Italie républicaine: sur quelques aspects de leur mise au rebut». Brunaux, J.-L. (éd.), *Les sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le monde méditerranéen, actes du colloque de St-Riquier, 8-11 novembre 1990*. Paris, 203-14.
Cazanove, O. de (2009). «Oggetti muti? Le iscrizioni degli ex voto anatomici nel mondo romano». Bodel, J.; Kajava, M. (eds), *Religious Dedications in the Greco-Roman World (Institutum Romanum Finlandiae – American Academy of Rome, 19-20 aprile 2006)*. Roma, 355-71.
Cazanove, O. de (2015). «Water». Rüpke, J. (ed.), *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. Chichester, 181-93.
Cazanove, O. de (2016). «L'autel à cour de Rossano di Vaglio: une analyse de son usage». Gasparini, V.V. (a cura di), *Vestigia. Miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80° anniversario*. Stuttgart, 223-38.
Cazanove, O. de (2017). «Anatomical Votives (and Swaddled Babies): From Republican Italy to Roman Gaul». Draycott, J.; Graham, E.-J. (eds), *Bodies of Evidence. Ancient Anatomical Votive, Past, Present and Future*. Londra; New-York, 63-76.
Cazanove, O. de (2019). «Le sanctuaire d'Apollon Moritasgus à Alésia. Onze ans de fouilles (2008-2018)». *CRAIBL*, 1, 51-75.
Cazanove, O. de (2020). «Le sacrifice a-t-il un sens? Orientation de l'autel, agencement de l'aire sacrificielle: une approche archéologique». Belayche, N.; Estienne, S. (éds), *Religion et pouvoir dans le monde romain. L'autel et la toge. De la deuxième guerre punique à la fin des Sévères*. Rennes, 163-89.
Cazanove, O. de (2024). «Offering Truncated Bodies in Roman Gaul. Layouts, Antecedents and Interpretations». *La Rivista di Engramma*, 214, 127-47.
Cazanove, O. de; Dondin-Payre, M. (2016). «Nouvelles dédicaces d'Alésia à Apollon Moritasgus». *Gallia*, 73(2), 107-121.
Cazanove, O. de; Dupraz, E. (2024). «Religions and Religiosity in Italy». Maiuro, M.; Botsford Johnson, J. (eds), *Oxford Handbook of Pre-Roman Italy* (1000-49 BCE). Oxford, 94-109.
Cazanove, O. de; Estienne, S. (sous presse a). «Le temple et l'autel dans le monde oscophone. Les mots et les choses». Aberson, M.; Dupraz, E.; Viredaz, A. (éds), *Langues et institutions en Italie préromaine* (colloque Lausanne 2022).
Cazanove, O. de; Estienne, S. (sous presse b). «L'archéologie peut-elle documenter la crise? Le cas des Bacchanales à travers deux dossiers: Bolsena et S. Abbondio». Bats, M.; Lacam, J.-C. (éds), *La République romaine face aux crises*, vol. 2. Bordeaux.
Cazanove, O. de; Fouriaux, F. (2015). «Points de vue sur les dieux. Théâtres et temples, problèmes de visibilité». Belayche, N.; Pirenne-Delforge, V. (éds), *Fabriquer du divin. Constructions et ajustements de la représentation des dieux dans l'antiquité*. Liège, 127-42.
Chellini, R. (2012). «Eolo e non etolo; il mito di Pegaso alla fonte su uno specchio del Cabinet des Médailles». *StEtr.*, 75, 51-5.
Colonna, G. (1988). «Una nuova dedica alla etrusca Uni». *BA*, 48, 23-6.
Conati Barbaro, C. (a cura di) (2011). *Il museo delle origini. La storia, i siti archeologici, le collezioni*. Roma.
Crawford, M.H. (2003). «Thesauri, Hoards and Votive Deposits». Cazanove, O. de; Scheid, J. (éds), *Sanctuaires et sources dans l'antiquité. Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte* (Naples, 30 novembre 2001). Naples, 69-84.

Crawford, M.H. (ed.) (2011). *Imagines Italicae A Corpus of Italic Inscriptions*. 3 vols. London. Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement 110.

De Grossi Mazzorin, J. (2004). «I resti animali del mitreo della Crypta Balbi: testimonianze di pratiche cultuali». Martens, M.; De Boe, G. (eds), *Roman Mithraism. The Evidence of Small Finds*. Bruxelles, 179-81.

De Grossi Mazzorin, J.; Minniti, C. (2016). «Studi sul sacrificio animale nel Mediterraneo antico: alcuni contesti a confronto». Russo Tagliente, A.; Guarneri, F. (a cura di). *Santuari mediterranei tra Oriente e Occidente. Interazioni e contatti culturali*. Roma, 229-39.

Del Tutto Palma, L. (a cura di) (1996). *La tavola di Agnone nel contesto italico. Lingue e iscrizioni dell'Italia antica*, vol. 7. Firenze.

Derks, T. (1998). *Gods, Temples and Ritual Practices. The Transformation of Religious Ideas and Values in Roman Gaul*. Amsterdam.

Dupraz, E. (2022). *Aufbau und Komponenten der umbrischen Ritualbeschreibungen: die Iguvinischen Tafeln II, III und IV (Jenaer Forschungen zur historischen Sprachwissenschaft 19)*. Hamburg.

Étienne, R.; Le Dinahet, M.-T. (éds) (1991). *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'antiquité*. Paris.

Gill, D. (1991). *Greek Cult Tables*. New York; London.

Glisoni, S. (2024). «Gabies – campagnes de 2022 et 2023 du musée du Louvre» [notice archéologique]. *Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger*. https://doi.org/10.4000/baefe.10402.

Golosetti, R. et al. (2019). «De l'enclos laténien au sanctuaire julio-claudien: Apollon Moritasgus à Alésia, hiatus et superpositions». Barral, Ph.; Thivet, M. (éds), *41e colloque international de l'AFEAF, Sanctuaires de l'Age du Fer*. Paris, 423-48.

Greco, E.; Cipriani, M.; Rouveret, A. (2006). «Paestum». *MEFRA*, 118-1, 349-62.

Gregori, G.L. (2023). «Iscrizioni latine su votivi in bronzo: divinità, devoti, formulari». Mariotti, Salvi, Tabolli 2023, 195-203.

Hanson, J.A. (1959). *Roman Theater-Temples*. Princeton, 1959.

Hauswald, E. (2006). *Pirmins Scarapsus. Einleitung und Edition*. https://kops.uni-konstanz.de/entities/publication/8eb86ace-3879-4ae0-bd13-3dfccfa9a582.

Hermann, W. (1961). *Römische Götteraltäre*. Kallmünz.

Huet, V. (2005). «La mise à mort sacrificielle sur les reliefs romains: une image banalisée et ritualisée de la violence?». Bertrand, J.-M. (éd.), *La violence dans les mondes grec et romain*. Paris, 91-119.

Huet, V.; Scheid, J. et al. (2004). «Les sacrifices dans le monde romain». *ThesCRA*, 1, 183-235.

Huet, V. (2007). «Le laraire de L. Caecilius Iucundus: un relief hors norme». *Contributi di archeologia vesuviana*, vol. III. Roma, 171-9.

Kiernan, P. (2020). *Roman Cult Images. The Lives and Worship of Idols from the Iron Age to Late Antiquity*. Cambridge.

La Genière, J. de; Jolivet, V. (éds) (2003). *Cahiers de Claros*. Vol. II, *L'aire des sacrifices*. Paris.

Leroi-Gourhan, A. (1965). *Le geste et la parole*. Paris.

Liberatore, D. (2007). «Statuaria di età repubblicana dal nemus Angitiae». Liberatore, D.; Strazzulla, M.J. (a cura di). Fucino. Studi sulla cultura figurativa. Bari, 7-59.

Marin, E. (1996). «Découverte d'un *Augusteum* à Narona (information)». *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 140-3, 1029-40.

Mariotti, E.; Salvi, A.; Tabolli, J. (2023). *Il santuario ritrovato*. Vol. 2, *Dentro la vasca sacra. Rapporto preliminare di scavo al Bagno grande di San Casciano dei Bagni*. Livorno.

Massabò, B.; Ricciardi, L. (1988). «Vulci, 2. Nuove scoperte nel santuario etrusco di Fontanile di Legnisina. Il tempio, l'altare e il deposito votivo». *BdA*, 73, 7-42.

Massabò, B.; Ricciardi, L. (1988-89). «Canino (Viterbo). Il santuario etrusco di Fontanile di Legnisina a Vulci. Relazione delle campagne di scavo 1985 e 1986. Il tempio. L'altare monumentale e il deposito votivo». *NSA*, 42-3, 103-209.

Méniel, P. (2008). *Manuel d'archéozoologie funéraire et sacrificielle. Âge du fer*. Gollion.

Méniel, P. (2015). «Killing and Preparing Animals». Raja, R.; Rüpke, J. (eds), *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. Chichester, 155-66.

Mermet, C. (1993). «Le sanctuaire gallo-romain de Châteauneuf (Savoie)». *Gallia*, 50, 95-138.

Moser, C. (2019). The Altars of Republican Rome and Latium: Sacrifice and the Materiality of Roman Religion. Cambridge, 2019.

Moser, C.; Knust, J. (2017). *Ritual Matters. Materials Remains and Ancient Religion*. Ann Arbor: University of Michigan Press. Memoirs of the American Academy in Rome. Supplementary Volumes.

Nava, M.L.; Poccetti, P. (2001). «Il santuario lucano di Rossano di Vaglio. Una nuova dedica ad Ercole». *MEFRA*, 113-1, 95-112.

Nonnis, D. (2003). «Dotazioni funzionali e di arredo in luoghi di culto dell'Italia repubblicana. L'apporto della documentazione epigrafica». Cazanove, O. de; Scheid, J. (éds), *Sanctuaires et sources. Les sources documentaires et leurs limites dans l'identification des lieux de culte*. Naples, 25-54.

Nonnis, D. (2016). «Appunti sugli ex-voto fittili con iscrizione dall'Italia repubblicana. A proposito di una dedica medio-repubblicana da Cales». Gasparini, V. (a cura di). *Vestigia. Miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80° anniversario*. Stuttgart, 349-66.

Pantermales, D. (1998). «Εκατόμβες και σωτήρια». *Το αρχαιολογικό έργο στη Μακεδονία και Θράκη*, 12, 291-8.

Raja, R.; Rüpke, J. (ed.) (2015). *A companion to the archaeology of religion in the ancient world*. Chichester.

Rellini, U. (1920). «Cavernette e ripari preistorici nell'agro falisco». *MAL*, 26, 5-170.

Sanzi Di Mino, M.R.; Staffa, A.R. (1996-97). «Il santuario italico-romano della dea Feronia in località Poggio Ragone di Loreto Aprutino (PE)». *Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia*, 69, 155-86.

Scapaticci, M.G. (2010). «Un santuario a Macchia delle Valli». Gianfrotta, P.A.; Sgubini Moretti, A.M. (a cura di), *Archeologia nella Tuscia. Atti dell'incontro di studio* (Viterbo, 2 marzo 2007). Viterbo, 101-36. Daidalos 10.

Scheid, J. (1990). *Romulus et ses frères. Le collège des Frères Arvales, modèle du culte public dans la Rome des Empereurs*. Rome. BEFAR 275.

Scheid, J. (1994). «Le δεσμός de Gaionas. Observations sur une plaque inscrite du sanctuaire des dieux syriens à Rome». *Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France*, 349-51.

Scheid, J. (1998). *Recherches archéologiques à la Magliana. Commentarii Fratrum Arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av.-304 ap. J.-C.)*. Rome.

Scheid, J. (éd.) (2008). *Pour une archéologie du rite. Nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire*. Roma. Collection de l'École française de Rome 407.

Scheid, J.; Catalli, F. (1994). «Le thesaurus de Sora». *Rev. Num*., 36, 55-65.

Scott Ryberg, I. (1955). *Rites of the State Religion in Roman Art*. Rome.

Spinazzola, V. (1953). *Pompei alla luce degli scavi nuovi di Via dell'Abbondanza*. Roma.
Sporn, K. (2015). «Rituale im griechischen Tempel. Überlegungen zur Funktion von Tempelrampen». Panagiotopoulos, D.; Kaiser, I; Kouka, O. (Hrsgg). *Ein Minoer im Exil. Festschrift für Wolf-Dietrich Niemeier*. Bonn, 349-74. Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie 270.
Torelli, M.; Marroni, E. (a cura di) (2018). *Castrum Inui. Il santuario di Inuus alla foce del Fosso dell'Incastro*. Roma.
Van Andringa, W. (2000). «Autels de carrefour, organisation vicinale et rapports de voisinage à Pompéi». *Rivista di Studi Pompeiani*, 11, 47-86.
Van Andringa, W. (2009). *Quotidien des dieux et des hommes. La vie religieuse dans les cités du Vésuve à l'époque romaine*. Rome. BEFAR 337.
Van Andringa, W. (2021). *Archéologie du geste. Rites et pratiques à Pompéi*. Paris.
Van Andringa, W. et al. (2013). «Archéologie et religion: le sanctuaire dionysiaque de S. Abbondio à Pompéi». *MEFRA*, 125(1), 5-74.
Van Andringa, W.; Duday, H.; Lepetz, S. et al. (2013). *Mourir à Pompéi. Fouille d'un quartier funéraire de la nécropole romaine de Porta Nocera (2003 - 2007)*. Rome.
Weiss, M. (2009). *Language and Ritual in Sabellic Italy. The Ritual Complex of the Third and the Fourth Tabulae Iguvinae*. Leiden; Boston.
Wissowa, G. (1912). *Religion und Kultus der Römer*. 2a ed. München.
Wolf, M. (2007). «Der Tempel von Sant'Abbondio in Pompeji. Bauaufnahme und Architektur». *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung*, 113, 277-316.
Zecchini, G. (a cura di) (2015). *L'Augusteum di Narona. Atti della giornata di studi, Roma 31 maggio 2013*. Roma. Centro ricerche e documentazione sull'antichità classica. Monografie 37.

The Iberian Peninsula

Writing and Religious Traditions
in the Ancient Western Mediterranean
edited by Lorenzo Calvelli and María Dolores Dopico Caínzos

Las inscripciones politeicas de la *Hispania Citerior*. Entre devoción personal y propaganda política

María Dolores Dopico Caínzos
Universidad de Santiago de Compostela, España

Armando Redentor
Universidad de Coimbra, España

Abstract In this paper we analyse the polytheistic inscriptions documented in the province of *Hispania Citerior*. Although they are a small group, only eight inscribed objects are preserved, they provide valuable information about different kinds of deities (*numina*, *genii*, *lares*, divinized abstractions, gods and generic goddesses). Furthermore, most of the devotees pursued long administrative and military careers, which allow us to analyse the political dimension of these cults and their role in the consolidation of the Severan dynasty.

Keywords Polytheistic inscriptions. Hispania Citerior. Callaecia. Severan dynasty.

Índice 1 El corpus epigráfico. – 2 *Cultores*, divinidades, rituales. – 3 Conclusiones.

Como indicamos en el título de nuestro trabajo, pretendemos analizar un conjunto de inscripciones politeicas pertenecientes a la provincia de *Hispania Citerior*. Son, en total, 8 epígrafes que, como su nombra indica, están dedicados a varias divinidades cuyo número oscila entre 4, el mínimo para que sean así consideradas, y 21. Como veremos a continuación, su estado de conservación es, en general, bueno, lo que nos permite disponer de una buena lectura de los mismos, lo cual no

Edizioni Ca'Foscari

Antichistica 44 | Storia ed epigrafia 11
e-ISSN 2610-8291 | ISSN 2610-8801
ISBN [ebook] 978-88-6969-931-3 | ISBN [print] 978-88-6969-932-0

Peer review | Open access
Submitted 2025-04-09 | Accepted 2025-05-13 | Published 2025-09-24
© 2025 Dopico Caínzos, Redentor | CC BY 4.0
DOI 10.30687/978-88-6969-931-3/003

implica, como veremos, que su interpretación, en algunos casos, haya sido objeto de intensos debates.

1 El corpus epigráfico

Casi la mitad de los epígrafes, tres, proceden de *Asturica Augusta* **[fig. 1]**. Dos de ellos, dedicados por Iulio Silvano Melanio, *procurator Auggustorum*, fueron hallados en la muralla romana de la ciudad y se encuentran en buen estado de conservación. El primero en una lápida de mármol blanco[1] sin decoración ni *foculus*, dedicada a varias divinidades romanas, en tanto el segundo es un ara de mármol,[2] que en este caso presenta una decoración en su cabecera, con un triángulo y un árbol esquemático en su interior, y dos aves situadas a ambos lados. En este caso la diversidad de las divinidades es mayor e incluye tres orientales. La tercera inscripción de *Asturica Augusta* se ha perdido, por lo que carecemos no solo de su imagen, también ignoramos su tamaño, tipo de soporte o material del mismo y solamente sabemos que tendría una decoración de dos medias lunas entre tres ramos. El texto[3] transmitido en escritos diversos desde el siglo XVII, está completo, incluye cuatro divinidades, el nombre del dedicante, Quinto Mamilio Capitolino, y su *cursus honorum*.

Este trabajo fue realizado dentro del Proyecto de Investigación del Ministerio de Ciencia (PID2020- 117370GB-I00).

1 *I(oui) O(ptimo) M(aximo) / Custod[i] / Iunoni Reginae / Mineruae Sanctae / ceterisque dis / deabusque / inmortalibus / Iulius Siluanus / Melanio proc(urator) / Augg(ustorum) / prouinc(iae) Hisp(aniae) Citer(ioris) / dicavit* (*ERPLe* 40).

2 *Serapidi / sancto / Isidi Myronymo / Core Inuictae / Apollini / Granno / Marti Sagato / Iul(ius) Melanio / proc(urator) Augg(ustorum) / u(otum) s(oluit)* (*ERPLe* 60).

3 *I(oui) O(ptimo) M(aximo) / Soli Inuicto Libero / Patri Genio Praetor(ii) / Q(uintus) Mamil(ius) Capitolinus / iurid(icus) per Flaminiam / et Vmbriam et Picenum / leg(atus) Aug(usti) per Asturiam et / Gallaeciam dux leg(ionis) VII [G(eminae)] P(iae) [F(elicis)] / praef(ectus) aer(arii) Sat(urni) pro salute / sua et suorum* (*ERPLe* 82). Su texto fue recogido por diversos eruditos, desde el s. XVII (cf. Rabanal, Martínez 2001, 152).

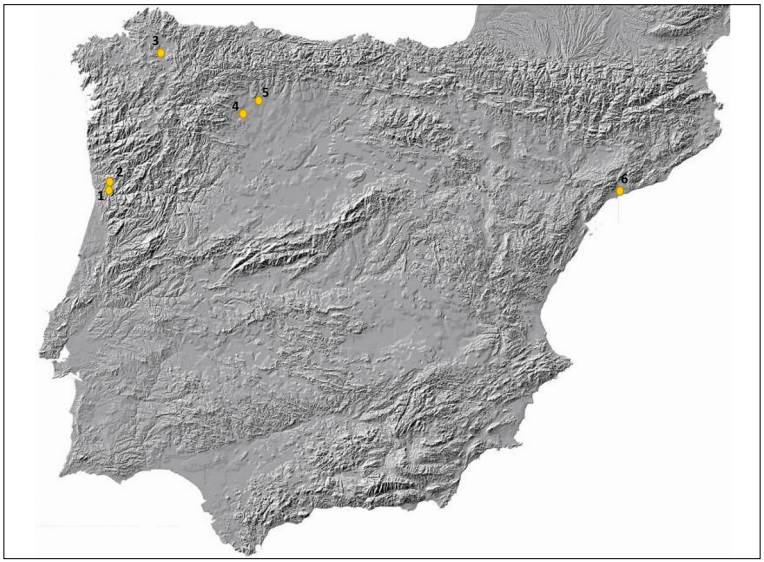


Figura 1 Procedencia de las inscripciones: 1, Marecos, Penafiel, Porto; 2, Caldas de Vizela, Vizela, Braga; 3, Lugo (*Lucus Augusti*); 4, Astorga (*Asturica Augusta*); 5, León (*Legio*); 6, Tarragona (*Tarraco*). © A. Redentor

Una cuarta inscripción procede de *Legio* es una lápida de mármol gris a la que le falta un fragmento de la parte superior derecha, no se conserva el pie y faltan las últimas líneas. Está dedicada a varias divinidades orientales por parte de un padre y su hijo de la *gens Cassia*, aunque en este caso no mencionan cargo alguno.[4]

Una quinta inscripción procede de *Lucus Augusti*, también fue hallada en la muralla romana de esta ciudad, pero, en este caso, estamos ante una de las más debatidas por la investigación tanto por la identificación de su dedicante, el liberto imperial Saturnino, hoy ya resuelta como veremos más adelante, como por la identificación de las divinidades.[5] Es un bloque de granito gris de notables dimensiones (97 × 46,5 × 59 cm) pero con su parte superior e inferior erosionadas, por lo que se ha especulado con que podría ser tanto la base de una estatua como un ara a la que le faltaría la cabecera. Sus líneas iniciales han desaparecido y eso ha dado lugar tanto a

4 *[Ae]sculapio / Saluti / Serapi Isidi / L(ucius) Cassius Paullus / Augustanius Alpinus / Bellicius Sollers / et M(arcus) Cassius Agrippa / Sanctus Paullinus / Augustanius Alp(i) nus* (*ERPLe* 57).

5 *[Iovi Optimo Max(imo)? / Numi]ni[b(us) Augu]stor(um) / [Iunoni R]e[gi]nae / Veneri Victrici / Africae Caelesti / Frugifero / Augustae Emeritae / et Larib(us) Callaeciar(um) / [S]aturninus Aug(usti) lib(ertus)* (*IRPLu* 23).

diversas hipótesis sobre si estamos ante una eliminación deliberada – una *damnatio memoriae*– o ante un hecho accidental.

La sexta inscripción fue hallada en *Tarraco*, la capital provincial, aunque actualmente se conserva en Kent, Inglaterra. Podría ser el pedestal de una estatua, dedicada por el gobernador Tito Flavio Titiano y su mujer Postumia Siria[6] a cuatro divinidades romanas.

Las dos últimas inscripciones proceden de Portugal, del *conventus Bracarum*, y aunque ignoramos en dónde estarían situadas, pues en ambos casos están descontextualizadas, la primera está asociada a un asentamiento termal y la segunda, probablemente, a un contexto eminentemente rural. El número de divinidades que recogen es notablemente superior a cualquiera de las vistas hasta ahora y quizás esto explique que su texto se inscriba en varias de sus caras.

La primera, actualmente perdida, se encontraba en la pared de una casa de Caldas de Vizela,[7] en donde la vio Mascarenhas Neto, un erudito del siglo XVIII que nos transmitió su texto. El epígrafe se extendía en las 4 caras del bloque, quizás un ara, que habría perdido su parte superior en, al menos, una de ellas, por lo que el texto transmitido no estaría completo. En cualquier caso, el número de divinidades que son objeto de la dedicación no tiene comparación con ninguna de las anteriores, ya que sobrepasan las 20, incluyendo divinidades muy diversas, como veremos más adelante. El dedicante sería Tito Mocinio Coscinus, posiblemente *legatus legionis*, según la propuesta de lectura de las escasas letras conservadas en la línea final.

La segunda inscripción de este *conventus* sí se ha conservado,[8] pero se encontró al lado de la capilla de la Senhora do Desterro, en Marecos, Penafiel, en donde había sido utilizado como pila del agua bendita, lo que contribuyó a un deterioro del texto que presenta muchas lagunas, dificultando tanto la identificación de las divinidades como la de los *cultores*, Lucretio Vitulino y Lucretio Sabino Postumo Peregrino.

A pesar de que, como hemos visto, algunos textos están fragmentados o dañados, la información que nos aportan es muy amplia, ya que conocemos los nombres de los dedicantes de la

6 *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Iunoni / Mineruae / Genio praetorii / consularis / diis Penatibus / T(itus) Fl(auius) Titianus / leg(atus) Augg(ustorum) pr(o) pr(aetore) / Postumia S[i]ria / eius / dicauerunt*) (*RIT* 34).

7 *[Ioui O(ptimo) M(aximo) / Iunoni] / Reginae / Miner/uae Soli / Lunae Di/is omniʳbuˡ[s] / Fortuna[e] / Mercur[io] / ˹etˡ Genio Io/uis Genio / Martis // [A]escula/pio Luci / [S]omno [V]eneri / [C]upidini / [C]aelo Hʳeˡ/ʳrˡoʳiˡbus // ˹Cˡeʳrˡe[ri] / [G]en(io) Vict/oriae Ge/nio meo / diis sed/is peru[i]/ae T(itus) Moc//[c]iʳnˡi[us] / C(aii) ˹fˡ(ilius) C[o]/r(nelia) Cos/cinʳuˡs / [le]g(atus)? l[eg(ionis)]? [---* (*CECBpo* 80).

8 *O(ptimae) V(irgini) Co(nseruatrici et Nim(phae) Danigo/m Nabiae Coronae ua/cca(m) bouem Nabiae agnu(m) / Ioui agnum boue(m) la/ct(entem) [..]urgo agnul(um) Idae cor(nigeram uel nigerum) / ann(o) et dom(o) actum (ante diem) V id(us) ap(iles) La/rgo et Mes(s)allino co(n)s(ulibus) curator(ibus) / Lucretio Vitulino Lucretio Sab/ino Postumo Peregrino* (*CECBpo* 27).

totalidad de las inscripciones. Seis de ellas recogen, además, con mayor o menor extensión, su *cursus honorum*, y solo dos lo omiten, la dedicada en *Legio* por dos miembros de la misma familia, Lucio Cassio Paullo Augustanio Alpino Bellicio Sollers y Marco Cassio Agrippa Sancto Paullino Augustanio Alpino y la única conservada en el *conventus Bracarum* que identifica a sus dos dedicantes Lucrecio Vitulino y Lucrecio Sabino Postumo Peregrino, como *curatores* de ese culto, sin mayor precisión. Las otras seis no sólo nos proporcionan datos del *cursus honorum* de los *cultores*, sino que, en algunos casos, disponemos de otras inscripciones de los mismos individuos que nos permiten reconstruir una carrera extensa y compleja y entender su vinculación con el poder imperial. En todos los casos, además, se puede establecer su cronología con cierta precisión.

A esto se añade que este conjunto de inscripciones votivas de carácter politeico aúna cerca de cuarenta divinidades, incluidos *numina*, *genii* de diversa naturaleza, *lares* y abstracciones divinizadas, así como un par de referencias de carácter genérico a los dioses y diosas. Como veremos a continuación, son dedicatorias muy diversas, en las que podemos ver cómo, en una misma inscripción, se unen las tradicionales divinidades romanas con otras orientales, como es el caso de las realizadas por Julio Melanio Silvanio en *Asturica Augusta* (*IRPLe* 57 y 60), o bien divinidades romanas con otras de la propria Hispania o de África, lugar de procedencia del dedicante, el liberto imperial *Saturninus* (*IRPLu* 23).

Analizaremos, a continuación, las cuestiones más relevantes de cada una de ellas (dedicantes, divinidades, cronología…) para intentar comprender su función histórica.

2 *Cultores*, divinidades, rituales

Empezaremos por la inscripción que se diferencia con claridad de las demás de nuestro corpus, tanto por los dedicantes, como por la naturaleza religiosa que documenta y su cronología. Se trata del altar de Marecos, procedente del sur del *conuentus Bracaraugustanus*, probablemente del territorio de la *ciuitas* de los *Callaeci* **[fig. 2]**. Este altar datado con precisión, gracias a la mención consular, en el 147 d.C., registra un listado sacrificial asociado a varias divinidades que son objeto de un ritual que tendría lugar anualmente, bajo la responsabilidad de dos *curatores*. En una primera parte se indican los animales que se inmolarían para cada una de ellas y, a continuación, se refieren las circunstancias de la ceremonia que se llevaría a cabo el 9 de abril. Este quinto día de los *idus* de abril no coincide con un acontecimiento festivo concreto del calendario romano, pero es evidente que tiene lugar en una fecha que se corresponde con el punto álgido del ciclo agrario, marcado por una serie de fiestas en las que se

homenajeaban a las divinidades que las patrocinaban, todas ellas con fecha posterior a los *idus* del mes. Tenemos, así, las *Cerealia*, las *Vinalia priora* y las *Robigalia*, vinculadas al ritmo de producción agrícola, y las *Fordicidia* y las *Parilia*, todas ellas de tradición pastoril. También es un período coincidente con los festejos romanos en honor de la *Magna Mater*, a la que posiblemente se refiere esta inscripción como *Ida*.[9] Estos festejos conmemorativos de la llegada de la diosa a Roma y de la dedicación de su santuario, incluían sacrificios, juegos (*ludi Megalenses*) y banquetes, que tenían lugar entre el 4 y el 10 de abril.

Figura 2
Altar de Marecos, Penafiel (© Museu Municipal de Penafiel e Museu Nacional de Arqueologia)

Al frente del ritual recogido en la inscripción tenemos a la divinidad indígena *Nabia*, mencionada en dos ocasiones, una de ellas con el epíteto *Corona*, y otra sin él, a la que se ofrecen una vaca y un buey a la primera, y un cordero a la segunda. La diferencia de las ofrendas sacrificiales se adecúa a la importancia relativa de cada una, poniéndose también de manifiesto la preeminencia de la primera por el conjunto de designaciones y de calificativos que le son atribuidos, presentándola como *Optima Virgo*, *Conseruatrix* y

9 Redentor 2017, 1: 668-9, 706-7.

Nimpha (!) Danigom. Este último gentilicio del plural debe entenderse como una referencia a un conjunto poblacional que no se identificaría con una *ciuitas*, sino con un poblado o conjunto de poblados a los que eventualmente pueden unir también otro tipo de lazos. Como ya destacamos en otra ocasión,[10] son especialmente significativas estas dos menciones en el campo religioso indígena al demostrar la coexistencia de diferentes invocaciones para una misma deidad, que se pueden o no desdoblar por su asociación a formaciones específicas de naturaleza suprafamiliar. Estimando que la ofrenda de estos sacrificios se hacía a título privado, Le Roux,[11] llegó a proponer que la parte inicial del texto no calificaría exactamente a la divinidad, interpretando esa primera línea como *o(nmia) (?) u(ota) (?) co(nsecro) (?) et Nim(bifero) (?) Danigo m(acto) (?) Nabiae Coronae (...)*, pero es difícil aceptar esta interpretación tanto desde el punto de vista formal como interpretativo.

La tercera divinidad es *Iuppiter*. Recibe en sacrificio un cordero y un ternero, mostrando aquí su faceta rústica, en conexión a la estacionalidad del ciclo productivo, no tanto la de la divinidad oficial representante del poder imperial, a lo que también contribuye el hecho de que el teónimo no está asociado a ningún epíteto. Las dos deidades siguientes reciben cada una un pequeño cordero y un animal con cuernos (*cornigerus/-a*), quizás un bóvido u ovino, u otro animal que satisficiera la divinidad. La última de ellas podría interpretarse como la *Magna Mater* mencionada como *Ida*, aludiendo así a uno de sus epítetos, *Idaeae*. Debido al daño sufrido por la inscripción, el nombre de la anterior divinidad está incompleto, le faltan las dos letras iniciales, pero se ha interpretado como un numen indígena – *[Il]urgo* (?)– del que no hay, por ahora, ningún otro testimonio.

La convocatoria de la *Magna Mater* en el contexto del altar de Marecos nos lleva a una solemnidad vinculada a ritos agrarios primaverales, ciertamente propiciatorios y vinculados a la renovación de la cubierta vegetal, al ciclo cultural agrario y a la procreación animal. En ella se juntan diferentes deidades de tradiciones religiosas distintas, pero teniendo *Nabia*, indiscutiblemente, el papel principal, aunque no sabemos si es esto lo que marca la fecha en la que tiene lugar el acto sacrificial. También la perspectiva de los númenes indígenas con evidente prominencia en relación a *Iuppiter*, parece dirigida hacia un fin propiciatorio de la abundancia en un medio eminentemente rural.

El resto de las inscripciones, las otras 7 de nuestro corpus, se apartan netamente de la que acabamos de ver, ya que se pueden relacionar con una faceta político-religiosa vinculable al poder

10 Redentor 2017, 1: 705.

11 Le Roux 1994b, 562.

imperial. Así nos lo indican tanto los dedicantes como los lugares de realización de esos actos, que, con excepción de la que veremos a continuación, se relacionan con contextos urbanos con funciones político-administrativas relevantes, ya que son capitales conventuales, un asentamiento legionario y la propia capital provincial. La cronología de todas ellas es también similar, alejada con claridad del altar de Marecos, pues en todos los casos podemos afirmar que son de época severiana.

La inscripción de Caldas de Vizela, localidad coincidente con un antiguo importante núcleo termal en la Antigüedad, posiblemente relacionado con la *ciuitas* de los *Nemetati*,[12] se destaca también respecto a las restantes por ser la más extensa, al estar dedicada a más de dos decenas de divinidades. Lamentablemente, solo es posible trabajar a partir de las transcripciones de su texto, ya que el soporte se ha perdido, pero es posible analizar críticamente diferentes propuestas que se basan en dos copias del siglo XVIII. Uno de nosotros avanzó en ese trabajo crítico de restitución,[13] con particular incidencia en el inicio y final del texto que se extendía por las cuatro caras del soporte y que está peor conservado en las primeras líneas y en las finales. En estas últimas se propuso restituir el nombre del dedicante y su función. Tendría estructura onomástica trinominal asociada a la mención de filiación y de la tribu, *T. Moc*[*c*]*ini*[*us*] *C. f. C*[*o*]*r. Coscinus*, suponiendo que la identificación se completaría con la indicación del/de los cargos que desempeñaba, el de *legatus legionis* que, de ser así, estaría asociado a la *legio VII Gemina* dando así un cuño oficial a la consagración.

Uno de los aspectos que ya destacó la investigación desde hace tiempo, es que la secuencia de nombres divinos se presenta según un orden determinado y que el inicio del texto no estaría completo.[14] En la primera línea conservada se registra el epíteto *Regina*, por lo que además del teónimo *Iuno*, con el que frecuentemente se denomina, y teniendo en cuenta que la secuencia prosigue con la alusión a Minerva, podríamos deducir que en la primera línea tendríamos una también alusión a *Iuppiter Optimus Maximus*, completando así la triada Capitolina. La secuencia inmediata se refiere al Sol y a la Luna, en estrecha relación con una praxis religiosa ligada al culto imperial, tal como se ve en el santuario lusitano del Alto da Vigia, en Sintra, dedicado al Sol, a la Luna y también al Océano. Le sigue la restitución *diis omnibus*, más apropiada que la reconstrucción *diis omnipot(entibus)* que E. Hübner recoge en el *CIL*. Al convocar genéricamente a la totalidad de los dioses, inmediatamente después

12 Redentor 2017, 1: 656-7.

13 Redentor 2017, 1: 708-9.

14 Cf. Vasconcelos 1913, 359.

de la mención de las divinidades vinculadas al culto imperial, se establece una transición hacia el elenco de otras divinidades de invocación personal, cuyo orden reflejaría, probablemente, la importancia que tenían en el espíritu del dedicante.[15] *Fortuna*, la divinidad que dirige la vida de los hombres, y *Mercurius*, protector de los que andan en tránsito, abren esta secuencia, a la que siguen los *genii* de *Iuppiter* y de *Mars*, para más adelante convocar a los *genii* de la diosa *Victoria* y el del propio dedicante. La preocupación por la salud y el bienestar parece mostrarse en la secuencia que componen *Aesculapius*, *Lux* y *Somnus*. Es plausible que estas dos últimas personificaciones se invoquen por su importancia en la sanidad, tal como propone Vasconcelos.[16] El último, en cuanto personificación divinizada del sueño, corresponde al *Hypnos* griego, y se pude claramente asociar a la idea general del reposo.

La inclusión del par *Venus* y *Cupido* quizás se deba esencialmente a una influencia artístico-mitológica tal como propone Vasconcelos,[17] seguido de otro conjunto de figuras de génesis mitológica igualmente griega, presentadas en su nomenclatura latina –*Caelus*, *Heroes* y *Ceres*– y que pueden diseñar una organización cosmológica. El primer teónimo corresponde a la traducción del nombre del dios griego Urano, personificación del cielo. Le sigue la referencia *Heroibus* refiriéndose a los Dióscuros (*Castor* y *Pollux*). Su integración en este paso del rol divino puede entenderse dentro de las concepciones de los misterios, como personificaciones de los dos hemisferios celestiales que pasan por encima y por debajo de la tierra según observaciones, que se pueden seguir considerando válidas, de Cumont y Vasconcelos.[18] *Ceres* es básicamente el nombre romano de Deméter, la diosa maternal de la tierra cultivada, con quien se identifica por completo. No obstante esta línea interpretativa, por lo que se refiere a los *Heroes*, como héroes jóvenes y luchadores, también podrían representar las facetas de protección, en los peligros de las batallas, de los combatientes y de los ejércitos, en especial la caballería romana, –vertiente particularmente importante si el dedicante formaba parte del ejército legionario–.[19] El primero sería esencialmente guerrero y el segundo, practicante del arte del boxeo.[20]

Para finalizar se incluyen referencias a los *genii* de la diosa *Victoria* y al suyo propio, al del dedicante, antes de realizar una alusión a deidades de ámbito tópico, dando por hecho la restitución *diis sedis*

15 Redentor 2017, 1: 708.

16 Vasconcelos 1913, 361.

17 Vasconcelos 1913, 286.

18 Cumont 1913, 125; Vasconcelos 1913, 360.

19 Redentor 2017, 1: 712.

20 *DAGR*, 2:1: s.v. «Dioscuri»; Cumont 1942, 64; Grimal 1951, s.v. «Dióscoros».

per[u]iae que ya aparece en el *CIL*. Se propuso[21] que estos *Dii* citados como númenes tópicos, tuvieran relación con la microgeografía local, cuyo elemento más destacado es el curso del río Vizela que debería cruzar allí necesariamente quien transitaba por la vía que conectaba *Bracara Augusta* y *Augusta Emerita*. De esta forma, la referencia colectiva sería el modo con el cual el dedicante aludiría a los númenes indígenas con posible influencia en el lugar, entre los cuales, seguramente, destacó *Bormanico*.[22]

El extenso elenco de divinidades de esta dedicatoria politeica, seleccionado por el dedicante del monumento, nos muestra cómo, después de la referencia a los dioses en general, él mismo elige tanto aquellas divinidades que reflejan un componente estrictamente personal –los *genii* de las divinidades, su *Genius* personal y los *Dii sedis peruiae*– como otras secuencias de divinidades que, además de corresponder a su sensibilidad religiosa, podrían estar también reflejando reminiscencias literarias, como es el caso de la sucesión *Lux*, *Somnum*, *Venus*, *Cupidus* y *Caelus*, aspecto que bien ha destacado Mayer[23] en un estudio que dedicó a la pieza. Como se evidencia, es un registro religioso de elevada complejidad en el que la religión oficial se mezcla con apuntes eruditos y otros de naturaleza estrictamente personal. Ya se destacó[24] que los genios divinos invocados son precisamente los de dioses relacionados con la guerra (*Iuppiter*, *Mars* y *Victoria*), elección que no será ajena al hecho de que el dedicante pudiera ejercer una función militar relevante, siendo también significativo el recuerdo de su propio genio, en una especie de unión con los demás. Posiblemente es una dedicatoria de finales del siglo II o de los inicios del siguiente, a lo mejor de época severa.

Al igual que la anterior, la inscripción dedicada por el liberto imperial *Saturninus* en *Lucus Augusti* nos ofrece una selección de divinidades vinculada no solo a la ideología imperial del momento, sino también al recorrido y destino personales **[fig. 3]**. La inscripción, como dijimos, fue hallada en una ciudad con una importante función administrativa, *Lucus Augusti*, fundada probablemente, después del tercer viaje de Augusto a Hispania, en torno al año 13 a.C. como capital del *conventus Lucensis*.[25] Tenemos una buena documentación de esta función gracias a un destacado conjunto de inscripciones funerarias del personal administrativo vinculada a ellas, especialmente entre los siglos II-III. La que recoge mejor estas funciones es la de Julio

21 Redentor 2017, 1: 713.

22 *CECBpo* 34 y 35.

23 Mayer 2002, 202.

24 Redentor 2017, 1: 713-4.

25 Dopico 2013.

Leontio Rufino, miembro del *tabularium*.[26] no sabemos muy bien si de *Lucus* o de *Asturica*. El encargo administrativo de los individuos que aparecen en otras tres inscripciones se deduce a partir de su antroponimia latina y griega, bien conocida entre los libertos como es el caso de *Valerius Meleager*,[27] *Aquilius Euprepes*[28] y *Septimius Hermeros*,[29] aunque este último menciona este estatuto jurídico, *Aug(usti) lib(ertus)*, de forma expresa.

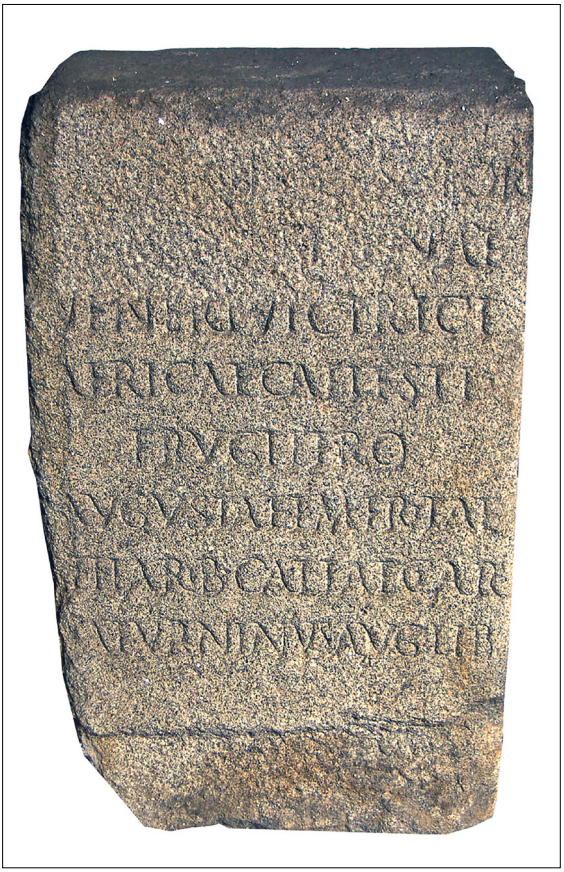


Figura 3
Inscripción del liberto Saturninus, *Lucus Augusti* (© Museo Provincial de Lugo)

Es en esta ciudad administrativa en donde Saturnino desempeñó parte de su carrera que, después de un largo debate historiográfico,

26 *IRPLu* 28.
27 *IRPLu* 49.
28 *IRPLu* 37.
29 *IRPLu* 27.

podemos reconstruir como la más extensa conocida de un liberto imperial, mucho más rica y compleja de lo que la inscripción de Lugo podría dar a entender. La interpretación inicial establecida en el corpus de inscripciones de Lugo de Arias, Le Roux y Tranoy[30] mostraba un claro vínculo entre las divinidades a las que dedica el epígrafe y su carrera, ya que cada una de ellas representaría un escalón de sus funciones administrativas. Para estos investigadores el orden de su *cursus* era idéntico al de las divinidades mencionadas en la inscripción, lo que suponía que, desde su África natal, se habría trasladado a la península ibérica para asumir un cargo en *Augusta Emerita* al que seguiría, posteriormente, otro en *Lucus Augusti*. Al no mencionarlos explícitamente, no era fácil establecer cuáles eran exactamente, pero se le vinculó al *tabularium* de *Lucus Augusti*, aceptando que el plural de los *Lares Callaeciarum* podría referirse también a un encargo simultáneo en el otro *conventus* del NO, el *Bracarum*. La identificación de este individuo con el procurador del mismo nombre que aparece en una inscripción del *Asclepeion* de Pérgamo, escrita en griego y datada también en época severa, que habría desempeñado varios cargos en Hispania, uno de ellos desconocido en *Asturiae et Callaecia*, y otro en *Vipasca*, la procuratela de las minas, fue descartada con claridad. Según Le Roux,[31] el texto griego mostraba un *cursus honorum* realizado en orden inverso al señalado en el lucense, lo que los hacía incompatibles; sin embargo, unos años más tarde[32] rectificó uniéndose al extenso número de investigadores que propugnaban la identificación de ambos.[33] Es así que gracias a los trabajos en Pflaum,[34] y, especialmente, de Christol y Demougin,[35] podemos conocer su extensa e interesante carrera, ya que el epígrafe griego menciona 6 cargos administrativos. Según su reconstrucción, habría desempeñado los dos primeros en Roma como administrador del patrimonio de los *Quintilii* de Alejandría Troas, confiscado por Cómodo, al que seguiría una *procuratela* de las *pacticia* (Roma) mal conocida pero que se interpreta como la supervisión de los trabajos de adjudicación de los contratos públicos. Su carrera continuaría en Egipto en donde controlaría el monopolio de los papiros en Alejandría, de ahí pasaría al noroeste como ayudante del *procurator Asturiae et Callaeciae*, sin que quede muy

30 *IRPLu* 78.

31 Le Roux 1977.

32 Le Roux 1985, 223.

33 Canto (1979, 304) ya señalaba que el orden de las divinidades no reflejaba necesariamente el del *cursus*, que los *Lares Callaeciarum*, al ser divinidades tópicas y las de menor importancia, se deberían situar al final del texto.

34 Pflaum 1970.

35 Demougin 1990, 183 ss.; Christol 1999.

claro cuál sería exactamente su ocupación, aunque se ha sugerido que controlaría los recursos financieros, incluidos los mineros, en colaboración con el *procurator* de rango ecuestre.[36] Finalmente, se iría en Lusitania, con el cargo de *procurator* de las minas de *Vipasca* para finalmente asumir un cargo en el *officium* de los *rationales* en Roma. La cronología de esta extensa carrera no se puede fijar con precisión en cada caso, pero una parte destacada de la misma se enmarcaría, sin duda, en la dinastía severa.[37]

Si el dedicante fue objeto de un intenso debate, la dedicatoria también ha sido objeto de numerosos estudios y revisiones, sobre todo teniendo en cuenta que la parte superior de la cara epigrafiada se encuentra intencionadamente picada, aunque el debate se extendió también a la interpretación de las líneas siguientes.

La interpretación original de Le Roux,[38] retomada en *IRPLu*, admite una línea inicial con la dedicatoria *[Ioui Optimo Max(imo)]* seguida de las dirigidas a *[Numi]ni[b(us) Augu]stor(um)* e *[Iunoni R]e[gi]nae*. Otra investigadora, A. Canto,[39] llega a proponer dos cambios: negando la existencia de la línea inicial, sugiere *I(oui) O(ptimo) M(aximo) Conseruator(i)* para la que entiende debe ser la primera, suprimiendo, así, la referencia a los *Numina Augg*., e *Iunoni Mineruae* para la segunda, suprimiendo el epíteto *Reginae*.

La revisión que estamos realizando con la utilización de la fotogrametría permite, ahora, aceptar la existencia de una línea inicial, con lo que volveríamos a la lectura inicial de Le Roux, que modificó en un trabajo posterior,[40] en el que negaba la posibilidad de existencia de la línea inicial con la dedicatoria *Ioui Optimo Max(imo)*. Nuestra propuesta de lectura para el inicio del texto es provisional, pero sería *Ioui [Optimo Max(imo)] / [N]u[mi]nib(us) A[u]gustor(um) / [Iunoni] Re[gi]nae*. No es, por tanto, una dedicatoria dirigida a la triada Capitolina, pero aun así parece ser una dedicatoria incluida en el culto a los emperadores en el ámbito de la capital conventual. Lógicamente, la integración del *Pater Deorum* en la dedicatoria se justifica como símbolo político-religioso máximo del Estado romano, a la que le siguen los *Numina Augg*. y *Iuno Regina*. En la primera formulación se incluye el emperador reinante y los emperadores divinizados, incluyendo los antepasados imperiales a los cuales se liga la dinastía reinante

36 Le Roux (1985, 228) apunta que los archivos de las minas de oro del Caurel sería controlado desde el *tabularium* de Lugo. Para Christol, Demougin (1990, 189), el procurador ecuestre tendría asociado al liberto para ocuparse conjuntamente de los recursos de esta circunscripción financiera.

37 Christol 1990, 208 ss.

38 Le Roux 1977.

39 Canto 1977.

40 Le Roux 1985.

y simultáneamente aquel que fue responsable de la manumisión del dedicante –que es, como vimos, un liberto imperial. En la segunda se hace una referencia a la *Augusta* de la *Domus divina* –plausiblemente *Iulia Domna* de acuerdo con la cronología severiana atribuible a la inscripción– que se empareja con *Venus Victrix*, la madre de Roma y que, en este contexto, se asume como la engendradora del emperador reinante y su protectora, tal como indicó Le Roux.[41]

A continuación, parecen distinguirse dos grupos de divinidades, uno con referencia a *Africa* y otro a la propia *Hispania*, tal como también establece Le Roux[42] discutiendo con acierto las propuestas de Canto,[43] la cual, además de las ya mencionadas, defiende interpretaciones que son difíciles de sostener, como la conexión entre las formas *Frugifero* y *Augustae Emeritae*, entendiendo la primera como referente al genio personificado de la ciudad, o la inversión *Caelestis Africa*. Los dos pares divinos con valor político-religioso están compuestos por *Africa* y *Frugifer* y por *Augusta Emerita* y los *Lares Callaeciarum*. En este par destaca la personificación de la capital lusitana divinizada y también la naturaleza *Augusta* de la ciudad, que asume así las virtudes de su fundador, mientras que en los *Lares Callaeciarum* se podrá descubrir el conjunto de las diversas divinidades tutelares de los ámbitos conventuales lucense y bracarense,[44] englobando los de carácter tópico y los viales muy difundidos en el contexto regional, aspecto que, en la óptica de Le Roux[45] sería el más significativo, pensando en la transición en la carrera de Saturninus, con el traslado de la *Callaecia* hacia *Lusitania*, pasando de ser procurador auxiliar en el extremo de *Hispania Citerior* a procurador de las minas de *Vipasca*.

En lo referente al otro par, están presentes *Frugifer*, equivalente a Saturno, ya que es un epíteto de éste,[46] y *Africa Caelestis*, como personificación de las tierras africanas. La asociación se entendería tanto por el probable origen africano del dedicante, como por el hecho de que el emperador reinante (Septimio Severo) lo sea también, por lo que la dedicatoria, efectuada ante todo a título privado, equilibra, en su ambigüedad, la protección divina y la protección imperial. Así se explica la peculiar creación de Saturnino, es decir, la referencia a

41 Le Roux 1985.

42 Le Roux 1985.

43 Canto 1977.

44 En *Hispania* se documentan más de 50 inscripciones que mencionan estas divinidades, de las cuales 32 ejemplares proceden de la actual Galicia, 13 de ellas de la provincia de Lugo (Gómez Vila 2004; Abascal 2019). En el resto del imperio, por el contrario, se les decían muy pocos epígrafes (Arguëlles 2019).

45 Le Roux 1985.

46 Leglay 1966, 120-4.

África divinizada con el epíteto *Caelestis*, el mismo que en Cartago surge como sobrenombre de *Juno*, demostrando que el dedicante es bien consciente de la conexión particular existente entre *Iuno Caelestis* y *Saturnus* en Cartago, por lo que, según Le Roux,[47] estaría aludiendo a la que es la tierra natal tanto del emperador como la suya, la que no solo lo nutrió a él, sino que también se ha convertido en la alimentadora del Imperio. En el mismo sentido, Christol y Demougin[48] sostienen que Saturnino hace referencia a sus orígenes a través del registro religioso, proponiendo incluso que la ciudad de la que procedería debería ser una que tuviera *Frugifer* asociado a su denominación oficial, dando *Hadrumetum* (*Colonia Concordia Ulpia Traiana Augusta Frugifera Hadrumetina*) como posibilidad, al mismo tiempo que también aludiría al contexto provincial revelado en la formulación *Africa Caelesti*.

Este testimonio politeico es evidentemente un registro de una actitud nueva y original que trasciende la tradición religiosa conocida en el contexto provincial lucense, demostrando que el culto imperial no solo se enriquece con la práctica religiosa propia de la dinastía severa, sino que también se renueva con las contribuciones de los diversos agentes de la administración imperial.

Las inscripciones que veremos a continuación, procedentes de *Asturica Augusta* y de *Legio* no comparten el exotismo patente en la dimensión religiosa de las asociadas al territorio galaico. La de *Legio*, dedicada por *L. Cassius Paullus Augustanius Alpinus Bellicius Sollers* y su hijo *M. Cassius Agrippa Sanctus Paullinus Augustanius Alp(i)nus*,[49] y menciona a *Aesculapius*, *Salus*, *Serapis* e *Isis*. Es notoria la confluencia de realidades religiosas con orígenes diversos. A pesar de surgir bajo una forma teonímica latinizada, el origen griego u helenístico de la primera es claro,[50] en relación con la garantía de la salud y el bienestar físico, tal como la abstracción divinizada *Salus* se asume como relacionada con la salvaguardia individual y colectiva. No es sorprendente que ambas invocaciones aparezcan unidas al par *Serapis* e *Isis*, divinidades de génesis egipcia, aunque siendo la primera más propiamente un sincretismo helenístico-egipcio de época helenística, pues su conexión a la sanidad es uno de los aspectos más destacados, ajustándose a una tónica común. La difusión tuvo gran impulso en los ámbitos militares, por lo que también es fácilmente comprensible su relación con el acuartelamiento de la *legio VII Gemina*.

En la capital conventual cercana, en *Asturica Augusta*, se concentran tres inscripciones, casi la mitad del total de nuestro dossier. A diferencia

47 Le Roux 1985.

48 Christol, Demougin 1990.

49 Alföldy 1999, 330, nrr. 3, 4.

50 Dumézil 1966, 430.

de *Lucus Augusti*, que, como hemos dicho, es una fundación *ex novo*, en este caso nos encontramos ante una ciudad que se funda a partir del asentamiento militar de la *Legio X*, algo bien documentado tanto por la arqueología como por la epigrafía. Esto implica un desarrollo urbano ligeramente posterior, que se iniciaría con la retirada de esta legión que tendría lugar, probablemente, en época del emperador Tiberio.[51] La epigrafía vinculada a su papel administrativo y fiscal, ya que probablemente sería el centro de control de los *metalla*, de las minas de oro del noroeste, es mucho más rica que en el caso de *Lucus* y nos documenta tanto cargos inferiores del fisco imperial y de la oficina de los *procuratores*, asumidas por esclavos y libertos imperiales,[52] como los más elevados desempeñados por miembros del *uterque ordo*.[53]

Es aquí en donde Iulio Silvano Melanio dedicó tres inscripciones votivas, una de ellas en lengua griega[54] y otras dos en latín, estas dos últimas politeicas, que son las que aquí nos interesan. En ellas menciona su cargo de *procurator Auggustorum prouinciae Hispania Citerioris*. Lo interesante es que, al igual que en el caso de Saturnino, podemos conocer mejor su carrera gracias a otras inscripciones, pues en este caso contamos con un notable dossier constituido por otros 5 epígrafes procedentes, como veremos a continuación, de distintas provincias del imperio. Dos de ellas fueron halladas en *Segobriga*, una votiva, en griego, dedicada a *Zeus Theos Megistos*, y otra en latín que, según la nueva lectura de Alföldy y Abascal,[55] sería funeraria y no votiva como hasta entonces se sostenía.[56] En ambos casos carecen de mención de su cargo administrativo, aunque debemos tener en cuenta que en el caso de la última solo conservamos dos líneas del texto, en cualquier caso, como veremos más adelante, se puede plantear una hipótesis de cuál podría ser éste, teniendo en cuenta su trayectoria administrativa previa.[57] La inscripción hallada

51 Orejas, Morillo 2013, 95.

52 *IRPLe* 97 = *ERPLe* 123; *IRPLe* 111 = *ERPLe* 179.

53 *IRPLe* 69.

54 Dedicada a dos divinidades orientales, la Fortuna y la Némesis de Esmirna (*ERPL* 61).

55 Abascal, Alföldy 1998.

56 *Mogon[t]ino n(ostro?) / C(ai) lulii Siluani /* (Abascal, Alföldy 1998, 158).

57 La inscripción de Segobriga fue inicialmente leída como *Mogoninon / C Iuli Silvani* / --- (*CIL* II 3136). Por esta razón Nony (1970, 196) lo identificó con el dedicante de las tres inscripciones de Astorga, recordando la existencia en las Galias de otro epígrafe en el que aparecería conjuntamente esta divinidad y Apolo Granno (*Apollo Grannus Mogounus*, *ILS* 4649), objeto, a su vez, de otra de las dedicatorias de C. Julio Silano (vid. n. siguiente). Tal hipótesis no fue aceptada por Pflaum, sin embargo, la aparición, en 1995, de la segunda inscripción de Segobriga, despejó las dudas iniciales de la identificación con el dedicante de Astorga (Alföldy, Abascal 1998).

en *Lugdunum*[58] menciona, sin menor precisión, una procuratela, *procurator Augusti*, en tanto otra procedente de la provincia de Britania menciona su rango ecuestre y su cargo de tribuno de una unidad, que podemos conocer en función del lugar del hallazgo, *Bremanium*, sede de la *cohors I Vardullorum civium romanorum equitata miliari*.[59] Si todos estos epígrafes nos proporcionan noticias de su *cursus*, la quinta es la más interesante. Situada en la base de una estatua del *Municipium Domauianum*, Dalmacia, aunque está muy fragmentada, incluye un *cursus honorum* más completo.[60] Menciona su rango ecuestre, las *militiae equestres*, y el genérico *omnibus equestribus militiis functo*, el cargo religioso de flamen *Pomonalis*, su patronazgo sobre este municipio y las procuratelas desempeñadas en 23 provincias. El conjunto de los epígrafes nos permite ver una carrera ecuestre que se inicia con las *militiae* ecuestres de *Britannia* y *Dalmatia*, y el ejercicio de un número significativo de procuratelas en diferentes provincias, si bien no implicaría, necesariamente, 23 cargos diferentes, ya que las provincias podrían estar agrupadas en un mismo cargo.[61] En cuanto a su naturaleza, parece evidente que en todos los casos estarían vinculadas a la administración minera. En el caso de Dalmacia, sabemos que *Domauia* era el centro del área minera del valle del Drina,[62] con lo que, probablemente sería *Procurator Argentariarum Dalmaticarum et Pannonarium*[63] y en el de las Galias, siguiendo un encargo similar, sería *Procurator Ferrariarum Galliarum*.[64] En cuanto a la *procuratela* de Hispania, teniendo en cuenta el relevante papel de *Asturica* en el control de las minas de oro del noroeste, podríamos pensar que este era su encargo, acorde con los anteriores, sin embargo, no es interpretado de esta manera por la mayoría de los autores. Domergue[65] cree que

58 *Apollini / sancto / Iulius Silua/nus Melanio / proc(urator) Aug(usti) / v(otum) s(oluit)* (*CIL* XIII 1279).

59 La lectura del *RIB* es la siguiente: *Victoriae et Paci Iul(ius) Melanio tr[i]b(unus) ⟦[i] mp(eratore) Volusiano⟧ et Publicola co(n)s(ulibus) u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)* (*RIB* 1273), modificada en Alföldy y Abascal (1998): *Victoríae / et Paci lul(ius) / Melanio / tr[i] b(unus), equo / publico / u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito),* no solo cambian la lectura, también la cronología, al rechazar la lectura final en la que se mencionaría al emperador Volusiano, lo que nos llevaría al 253 d.C.

60 *C(aio) Iul(io) Silvano / Melanioni eq(uo) / publ(ico) flam[i]ni Po/m[o]nali [---]VR om/nibus eq[ue]s[tri]/bus militiis [fu]nc(to) / proc(uratori) Aug(usti) [---] / [---]RC per prouin(cias) / XXIII proc(uratori) Augu(sti) / [ra]tionis [---] / [---]RCIIRO / [pr]oc(uratori) O[---] / [------] / [---]IC[---] / [patrono] muni[cipii] / [Do]maviano(rum) / [---]NI I[---]E / [---] patrono / [---] provinc(iae) / [---]V[---]* (*CIL* III 12732).

61 Alföldy, Abascal 1998, 162.

62 Pflaum 1960, 119.

63 Marcos 1986b, 221.

64 Marcos 1986b, 222.

65 Domergue 1970, 270.

la bajada de la producción de las minas en esta época habría llevado a la desaparición de la *procuratela Asturiae et Callaecia* entre el 198-209, y por tanto no podría ocupar este puesto, algo que rechaza Tranoy[66] que, sin embargo, tampoco atribuye este control a Silvano atribuyéndole un cargo especial de reorganización del NO después de la revuelta de Cl. Albino. En cuanto a *Segobriga*, se ha sugerido que estaría asociado al cargo de las explotaciones de *lapis specularis*.[67] En cuanto a la cronología, de nuevo nos encontramos en la última dinastía altoimperial.[68]

Iulio Silvano realiza dos dedicatorias, una de ellas[69] dedicada a *Serapis* e *Isis* con los epítetos de *Sanctus* y *Myronyma* respectivamente, y a *Cora*, designada *Inuicta*. Tanto el primero como este tercer epíteto son únicos en *Hispania* y el asociado a Isis, aunque documentado en una placa de plomo en *Baelo Claudia*, es raro, con solo un testimonio extra hispano más, en Sinope.[70] En la dedicatoria se les unen *Apollo Grannus*, una invocación con carácter salutífero que remite al santuario galo de Grand (Luxeuil), y *Mars Sagatus*, que podría relacionarse con la idea de protección militar, si damos por hecho que epíteto tiene relación etimológica con el *sagum*, la pieza de ropa que visten los militares, según sugiere García y Bellido,[71] aunque también podría aludir al origen geográfico, a las *siluae Sagatae* del Norte itálico[72] con lo que las opciones religiosas expresadas también se derivarían de las experiencias vividas en su extensa carrera militar y al servicio de la administración.

A esta inscripción más personal se le añade un altar dedicado a la tríada capitolina y a todos los dioses y diosas, en este caso, asociando a cada referencia teonímica un epíteto: *Iuppiter Optimus Maximus Custos*, *Iuno Reginae* y *Minerua Sancta*, además de los *dii et deaeque imortales*, bajo los cuales se podría entender un abanico de divinidades de su devoción personal, una vez que la tríada apunta hacia el culto oficial ligado al Estado y a sus representantes imperiales. El epíteto jupiteriano amplía los epítetos Capitolinos

66 Tranoy 1981, 184 ss.

67 Alföldy, Abascal 1998.

68 Nony (1970, 197) señala que las dedicatorias de *Asturica* debieron realizarse entre el 198 y el 209 en función de los epítetos de algunas divinidades y de la mención del *omnibus equestribus militiis functo* que ya nos llevaría al s. III d.C., en tanto para Alföldy y Abascal (1998, 162), la mención *procurator Augustorum Hispaniae citerioris* nos lleva a la época severa. La mención de los 2 Augustos sólo podría referirse a la época de los Severos, con varias posibilidades: Septimio Severo y Caracalla (198-209), Severo con sus hijos Caracalla y Geta (209-211), o Caracalla y Geta (211).

69 *IRPLe* 60.

70 Alvar 2012, 132.

71 García y Bellido 1967, 106-8.

72 Alvar 2012, 132.

y refuerza la faceta de guardián del *Pater Deorum*, invocación institucionalizada en Roma, donde Domiciano manda edificar un templo menor precisamente en honor de *Iuppiter Custos*.[73] El epíteto de *Iuno* invocará también plausiblemente a *Iulia Domna*, madre de Caracalla y Geta, considerando la posibilidad de remitir la inscripción al período de gobierno conjunto de Septimio Severo y Caracalla, siendo que *Sancta* no es evidentemente exclusivo de Minerva, tratándose de epíteto en boga desde mediados del siglo II y en el III.

También es de *Asturica*, y de época de la dinastía severa, la inscripción,[74] hoy desaparecida, que dedica *Q. Mamilius Capitolinus*, *legatus Augusti per Asturicam et Gallaeciam* y simultaneamente *dux legionis da VII Gemina*. Fue uno de los *iuridici regionis* de Italia, concretamente, asumió el cargo de *iuridicus per Flaminiam et Umbriam et Picenum*, la región que agrupaba los territorios situados en la vertiente oriental de los Apeninos en torno al 194-95.[75] Vuelve a Roma para ser nombrado *praefectus* del Aerario de Saturno, un cargo de gestión del erario público, que desempeñaría en torno al 200 d.C. y le permitiría ascender en el *cursus honorum* con su probable nombramiento como *consul suffectus*.[76] Probablemente entre ambos puestos asumió, al mismo tiempo, dos cargos, uno civil, el de legado de Augusto *per Asturicam et Gallaeciam*, y otro militar, el de *dux* de la *Legio VII* ya denominada con los tres epítetos, *Pia* añadido a los de *Gemina* y *Felix*, por su fidelidad al emperador S. Severo, lo que nos permite fijar su datación en fecha posterior al 197 d.C.[77] Precisamente sería la derrota de Albino y de sus partidarios, entre los que se encontrarían altos cargos de la administración provincial, la razón de la asunción de los dos cargos al mismo tiempo. La fuerte inestabilidad de este momento y la necesidad de depositar cargos fundamentales

73 Richardson 1992, 218.

74 *ERPLe* 82.

75 Fue reformada en varias ocasiones, pero en el 194-95 se retomó esta agrupación, en tanto con Caracalla se desgaja el *Picenum* que se añade a la Apulia, lo que indica que este texto es anterior a tal reforma; sobre su evolución vid. Corbier (1973, 619 ss.) y también una revisión en Eck (1975), con el análisis de sus funciones.

76 Corbier 1974, 301-3, 536.

77 La denominación de *Pia*, como es sabido, se le concede después de mostrar su fidelidad al emperador tras la revuelta de Albino, esto lleva a una fecha posterior al 197 pero anterior al 214, antes de la remodelación de la Citerior, por lo que Alföldy (1969, 90-2; 1970, 390) propone la fecha del 197. En cuanto al título de *dux*, aunque ya se había utilizado con anterioridad, se usa como un título oficial a partir de S. Severo, además del de *praepositus*. Con él se pretende resaltar un poder de quien comanda el ejército o una parte del mismo, con un cierto grado de independencia e iniciativa y con considerables fuerzas que les permitiese hacer frente a una amenaza contra el emperador (Smith 1979, 273, 277).

en personas de plena confianza explicaría esta asunción simultánea.[78] Se ha señalado, igualmente, su probable origen africano y ecuestre.[79]

Su inscripción se dedica a *Iuppiter Optimus Maximus*, al *Sol Invictus*, a *Liber Pater* y al *genius praetorii*. Las dos primeras divinidades parecen encuadrarse en la lógica de los cargos que el dedicado ocupa, el *Pater Deorum* por la vinculación política-religiosa al Estado y sus gobernantes y el *Sol Inuictus* expresando una comunión aún más directa con el emperador Septimio Severo, cuya esposa era hija del *sacerdos amplissimus dei Soli Inuicti Elagabali*, participando ambos en el culto dios.[80] Es posible que tanto el *Liber Pater* como el *genius praetorii* reflejen una elección más personal, aunque plausiblemente remitiendo a la esfera de la actividad del dedicante, como evidencia particularmente la última invocación que apunta a la realidad militar del *praetorium*. Este registro epigráfico es evidentemente uno de los que a escala del imperio dirige la atención hacia la mayor profundidad cronológica de la introducción del culto al *Sol Inuictus Elagabal* en el Imperio romano[81] no pudiendo confundirse la referencia *Soli Inuicto* con el mitraísmo, como aparece en la mayoría de los estudios de esta inscripción.[82]

Un *genius praetorii*, pero de un *praetorium Consularis*, aparece también en la última de las inscripciones de nuestro corpus, procedente de *Tarraco* dedicada por el gobernador provincial *T. Flauius Titianus* y su esposa *Postumia Siria*, mencionando solamente este cargo de *legatus Auggustorum pro praetore*, aunque otra inscripción también de *Tarraco* nos completa su carrera como procónsul en África y *praesides* de la provincia de *Hispania Citerior*.[83] Poco más sabemos de él, aparte de que, probablemente sería el hermano de *Flauia Titiana*, esposa de Pertinax, por tanto, cuñado del emperador.[84] De nuevo nos hallamos ante un epígrafe de época de Septimio Severo, con la mención de los Augustos, que nos lleva al reinado de S. Severo y de Caracalla, y al desempeño de este cargo en

78 Tranoy 1981, 167; Palao 2006, 88.

79 Alföldy 1969, 91.

80 Andrés Hurtado 2005, 281-2; Palao 2006, 402.

81 Halsberghe 1972, 45.

82 Cf. García, Bellido 1967; *ERPLe* 82; Alvar 2012, 131.

83 *T(ito) Fl(avio) Titiano / leg(ato) Augg(ustorum) nn(ostrorum) / pr(o) pr(aetore) c(larissimo) v(iro) / proconsuli / prov(inciae) Africae / praesidi / prov(inciae) Hisp(aniae) / citerioris / M(arcus) Aurelius / Modestinus / [// P]hilon / [V]alerius Restitutus / Caecilius Dexter / Granius Sabinianus / Aurelius Tyrannus / Laberius Marcianus / Flavius Gemellus / Aemilius Cornelianus / Valerius Adiutor / Messius Suavis / Cornelius Felix / Aelius [Pi] r[u]sta(?) / Titu[leiu]s(?) Vio[le]n[s] / […] IOI[…] / […]us / […]S / [// Mellinius Rogatianus / Peduceus Repostus / Calidius Melior / Annaeus [Se]cundus / [Au]rel[i]us Melito / [Iu]nius Valerius / Ulpius Philotimus / Aur[e]lius Maximinus / Annius Respectus / […]s Antiochianus / […] Valens / […] Verus / […] Celsus / […] Hilarianus / […] Barbarus / Minius(?) Rufus / Valerius Iulius / […] Domitianus / [* (*CIL* II² 14,979).

84 Alföldy 1968, 125, 142.

torno al 199-202 o 205-08.[85] Podría ser de origen africano, aunque se ignora exactamente de qué lugar.[86]

Además de a esta entidad divina abstracta, la dedicatoria incluye a los *Dii Penates* y a la triada Capitolina. Las tres deidades capitolinas abren la dedicatoria, siendo evidente el significado político-religioso que poseen, tratándose de la iniciativa de un *legatus Agg. pro praetore*. Sin embargo, es interesante que se unan las otras dos invocaciones. Ruiz de Arbulo[87] cree que el *praetorium Consularis* no se correspondería con una *domus* de tipo palaciego, grande y lujosa, situada en el espacio existente en torno a las estructuras del foro provincial, sostiene que debería vincularse a la totalidad de este conjunto arquitectónico, el lugar de trabajo de los oficiales, cuya residencia habría sido efectuada en posadas y albergues urbanos (*cauponae y hospitia*) o en casas propias, alquiladas o compradas, en la ciudad. Los dioses Penates tendrán aquí un carácter público: los oficiales sacrificarían a estos espíritus que podrían recibir ofrendas como *publici* o de la casa imperial. Podrían ser quizás también los de la propia ciudad, con valor importante para la vida cívica. Recordemos que la ley *Irnitana* propone a los Penates como divinidad a la que un magistrado puede dar cuenta de su juramento.[88]

3 Conclusiones

Una vez analizadas cada una de las inscripciones podemos obtener unas conclusiones claras. Si consideramos la inscripción de Marecos una excepción por su contenido, dedicantes y cronología, las otras 7 nos muestran varios puntos en común **[cuadro 1]**.

En primer lugar, nos hallamos ante dedicantes que, en su mayoría, han desarrollado una larga carrera administrativa y militar,[89] por lo que no es de extrañar que estos epígrafes aparezcan en ciudades en las que han desempeñado parte de su carrera, ciudades que tienen una clara función administrativa como capitales conventuales, como es el caso de *Lucus* y *Asturica*, o la capital provincial, *Tarraco*. Son individuos de diferente estatuto jurídico, aunque la mayoría, como corresponde a los cargos desempeñados, pertenecen al *uterque ordo*,

85 Alföldy 1969, 45.

86 Le Glay 1982, 774.

87 Ruiz de Arbulo 2011-12, 563-7.

88 Cf. Mayer 1999, 341-2.

89 Esto es algo que comparten otras inscripciones politeicas de otros lugares del imperio, también realizadas por miembros del ejército, como es el caso de algunas conservadas en Britannia (*CIL* VII 1114, Auchendavy, cerca de Glasgow) y en Roma (*CIL* VI 31174, 31175), cf. Ruiz de Arbulo 2011-12, 554 ss.

Teónimos	CECBpo 80_Cuid. de Vinela, cBrac	IRPLu 23_Lucus_cLuc	ERPLe 40_Asturica_cAst	ERPLe 60_Asturica_cAst	IRPLe 82_Asturica_cAst	IRPLe 57_Legio_cAst	CIL 4076_Tarraco_cTar	CECBpo 27_Pendilel_cBrac
Iuppiter	Optimus Maximus	Optimus Maximus	Custos		x		x	x
Iuno	Regina	Regina	Regina				x	
Minerva	x		Sancta				x	
Sol	x							
Luna	x							
Dii Omnes	x							
Fortuna	x							
Mercurius	x							
Genius loci	x							
Genius Martis	x							
Aesculapius	x							
Lux	x					x		
Somnus	x							
Venus	x	Victrix						
Cupido	x							
Caelus	x							
Heroes	x							
Ceres	x							
Genius Victoriae	x							
Genius meus	x							
Dii sedis peruiae	x							
Numina Augustorum		x						
Africa Caelestis		x						
Frugifer (Saturnus)		x						
Augusta Emerita		x						
Lares Callaecianum		x						
Dii deaeque immortales			x					
Serapis				Sanctus				
Isis				Myronimus				
Core				Invicta		x		
Apollo				Grannus		x		
Mars				Sagatus				
Salus						x		
Sol Invictus					x			
Liber Pater					x			
Genius praetorii					x			
Dis Penates							consularis	
Nabia							x	Corona* / x
Iiurgius (?)								x
Ida (Magna Mater)								x
"Optima Virgo, Conservatrix e Nimpha (!) Daedgam								
	T. Maccinius Coscinus	Saturninus	Iulius Silvanus Melanio	Iulius Silvanus Melanio	Q. Mamilius Capitolinus leg. Aug. per Asturiam et Gallaeciam e dux leg. VII Gemina 197	L. Cassius Paullus Augustanius Alpinus Bellicius Sollers e M. Cassius Agrippa Sanctus Paullinus Augustanius Alp(i)nus	T. Flauius Tiamus e Postumia Sira	Lucretius Vlulinus e Lucretius Sabinus Postumus Peregrinus
	legatus leg. ca. 172-230	Aug. libertus 193-197	procurator Augg. p. h. c. 198-209	procurator Augg. p. h. c. 198-209	legatus leg. (1°) ca. 200	legatus Augg. pro praetore 198-209	curatores 147	

Cuadro 1 Síntesis de las inscripciones politeicas analizadas

si bien el que presenta el estatuto inferior, el liberto Saturnino, tal como hemos visto por su extenso *cursus*, tampoco es un liberto cualquiera. Todos ellos están no solo vinculados al Estado sino, sobre todo, a la casa imperial, como corresponde a cargos de esta naturaleza, tampoco parece casual que al menos la mitad de ellos sean de origen africano u oriental.[90] Por último, los 7 epígrafes pueden ser datados con seguridad en época severa, probablemente durante el reinado de Septimio Severo, un momento de cambios e incertidumbres, en los que se utilizan diversos recursos para consolidar a la nueva dinastía.

Con todo esto podemos ver que, si bien encontramos divinidades vinculadas a las creencias o vivencias de cada uno de los dedicantes, está presente también una destacada faceta política de los cultos, en las que asumen un papel relevante las divinidades del denominado 'panteón oficial'. Así Júpiter –ya sea aislado o con las deidades femeninas capitolinas–, está presente en 6 de las inscripciones, casi siempre con una particular nota de elección y devoción personal. Nos muestran también la evolución de las mentalidades y sensibilidades del culto imperial que se hace perceptible a partir de mediados del siglo II, con las menciones a la casa imperial, preferentemente a *Iulia Domna*, y a los antecesores de los emperadores.

Abreviaturas

CECBpo = Redentor, A. (2017). *A cultura epigráfica no 'conuentus Bracaraugustanus' ('pars occidentalis'): percursos pela sociedade brácara da época romana*, vol. 2. https://doi.org/10.14195/978-989-26-1441-0.

DAGR = Daremberg, C.; Saglio, E. (1873-1919). *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. 5 vols. Paris.

ERPLe = Rabanal Alonso, M.; García Martínez, S. (2011). *Epigrafía romana de la provincia de León. Revisión y actualización*. León. León Historia y Sociedad 8.

IRPLu = Arias Vilas, F.; Le Roux, P.; Tranoy, A. (1979). *Inscriptions romaines de la province de Lugo*. Paris. Publications du Centre Pierre Paris (E.R.A. 522) 3.

RIT = Alföldy, G. (1975). *Die römischen Inschriften von Tarraco*. Berlin. Madrider Forschungen 10. https://doi.org/10.34780/acdf-8a36.

90 El caso más claro es el de Saturnino, según nos muestra su onomástica y su dedicatoria a divinidades propias de ese continente. El mismo origen se ha sugerido para *Q. Mamilius Capitolinus* (Alföldy 1969, 91, 230; 1979, 390; Palao 1998, 159) y para *T. Flauius Titianus*. Se ha sugerido que *Iulius Melanius Silvanus* podría ser de origen oriental tanto por el cognomen, como por el significativo número de divinidades orientales a las que dedica los epígrafes y la utilización de la lengua griega en una de las inscripciones de Astorga (Marcos 1986b, 223).

Bibliografía

Abascal, J.M. (2000). «Segobriga y la religión en la Meseta sur durante el Principado». *Iberia*, 3, 25-34.

Abascal, J.M. (2019). «Geografía de los altares de tres *foculi* dedicados a *Lares Viales* en Hispania». *Anarcor*, 30, 257-80.

Abascal, J.M.; Alföldy, G. (1998). «Zeus Theos Megistos en Segobriga». *AEspA*, 71, 157-68.

Alföldy, G. (1968). «Septimius Severus und der Senat». *Bonner Jahrbücher*, 168, 112-60.

Alföldy, G. (1969). *Fasti Hispanienses. Senatorische Reichsbeamte und Offiziere in den spanischen Provinzen des Römischen Reiches von Augustus bis Diokletian*. Wiesbaden.

Alföldy, G. (1970). «Die Senatorischen Kommandeure der Legio VII Gemina». *Legio VII Gemina*. León, 383-400.

Alvar Ezquerra, J. (2012). *Los cultos egipcios en Hispania*. Besanzón. Collection ISTA 1230.

Andrés Hurtado, G. (2005). *Una aproximación a la religión del ejército romano imperial: Hispania*. Logroño. Biblioteca de Investigación 44.

Argüelles, P.A. (2019). «El caso de los Lares Viales fuera de Hispania». San Vicente, J.I.; Cortés, C.; González, E. (eds), *Hispania et Roma: homenaje en honor al profesor Narciso Santos Yanguas*. Oviedo, 143-53.

Canto, A. (1977). «Saturninus, Augusti libertus». *Gallaecia*, 3-4, 301-6.

Canto, A. (2002). «[Comentario a] *HEp*, 1998, 335». *Hispania Epigraphica*, 8,163-5.

Canto, A. (2003). «*Frugifer Augustae Emeritae*: algunas novedades sobre el epígrafe del procurador imperial *Saturninus* y el gran mitreo de Mérida». García Ruiz, Mª P.; Alonso del Real, C. (eds), *Urbs aeterna: actas y colaboraciones del Coloquio Internacional Roma entre la Literatura y la Historia: homenaje a la profesora Carmen Castillo*. Pamplona, 303-38.

Christol, M. (1999). «Un aspect de l'administration impériale: le procurateur des mines de Vipasca». *Pallas*, 50, 233-44.

Christol, M.; Demougin, S. (1990). «De Lugo à Pergame: la carrière de l'affranchi Saturninus dans l'administration impériale». *MEFRA*, 102, 159-211.

Corbier, M. (1973). «Les circonscriptions judiciaires de l'Italie, de Marc-Aurèle à Aurélien». *MEFRA*, 85, 609-90.

Corbier, M. (1974). *L''aerarium saturni' et l''aerarium militare'. Administration et prosopographie sénatoriale*. Rome. Collection de l'École Française de Rome 24.

Cumont, F. (1913). *Les mystères de Mithra*. Bruxelles.

Cumont, F. (1942). *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*. Paris.

Domergue, C. (1970). «Introduction á l'étude des mines d'or du nordouest de la péninsule ibérique dans l'Antiquité». *Legio VII Gemina*. León, 253-86.

Dopico Caínzos, Mª D. (2013). «Nuevas formas de administración, nuevas formas de control: la fundación de *Lucus Augusti* y su conventus». *Portugalia*, 34, 83-100.

Dumézil, G. (1966). *La religion romaine archaïque*. Paris.

Eck, W. (1975). «Die regionale Organisation der italischen iuridikate». *ZPE*, 18, 155-66.

García y Bellido, A. (1967). *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*. Leiden. Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 5.

Gómez Vila, J. (2004). «Dedicatorias a los *Lares Viales* en la provincia de Lugo». *Gallaecia*, 23, 135-54.

Grimal, P. (1951). *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. Paris.

Halsberghe, G.H. (1972). *The Cult of Sol Invictus*. Leiden.

Le Glay, M. (1966). *Saturne africain: histoire*. Paris. Bibliothèque des coles françaises d'Athènes et de Rome 205.

Le Glay, M. (1982). «Sénateurs de Numidie et des Mauretanies». *Epigrafia e Ordine Senatorio 2 = Atti del Colloquio Internazionale AIEGL su epigrafia e ordine senatorio* (Roma, 14-20 maggio), 755-81.

Le Roux, P. (1977). «*Lucus Augusti*, capitale administrative au Haut Empire». *Actas del Coloquio internacional del Bimilenario de Lugo*. Lugo, 83-105.

Le Roux, P. (1985). «Procurateur affranchi in Hispania: *Saturninus* et l'activité minière». *Madrider Mitteilungen*, 26, 218-33.

Le Roux, P. (1994). «Cultes indigènes et religion romaine en Hispanie sous Empire». Bohec, Y. (ed.), *L'Afrique, la Gaule, la religion à l'époque romaine. Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*. Bruxelles, 560-7.

Marcos García, M.A. (1986a). «Las creencias del procurador de *Asturica C. Iulius Silvanus Melanio*». *Actas del I Congreso Internacional Astorga Romana*, vol. 1. Astorga, 227-35.

Marcos García, M.A. (1986b). «Estudio prosopográfico del procurador de *Asturica Augusta C. Iulius Silvanus Melanio*». *Actas del I Congreso Internacional Astorga Romana*, vol. 1. Astorga, 219-5.

Mayer, M. (1999). «Aproximación a la religión cívica en Hispania bajo los flavios». *Ktema*, 24, 341-5.

Mayer, M. (2002). «As inscrições politeias e seu significado: exemplos do Ocidente hispânico». Ribeiro, J.C. (ed.), *Religiões da Lusitânia. Loquuntur saxa*. Lisboa, 201-3.

Nony, A. (1970). «A propos des nouveaux procurateurs d'Astorga». *AEA*, 195-202.

Orejas, A.; Morillo, A. (2013). «*Asturica Augusta*. reflexiones sobre su estatuto y su papel territorial (finales del siglo I a.C. – principios del siglo III d.C.)». Cid López, R.M[a]; García Fernández, E.B. (eds), *Debita verba: estudios en homenaje al profesor Julio Mangas Manjarrés*, vol. 2. Oviedo, 93-119.

Palao Vicente, J.J. (1998). «La participación de *africani* en la *Legio VII Gemina*». *Iberia*, 1, 145-66.

Palao Vicente, J.J. (2006). *Legio VII Gemina (Pia) Felix. Estudio de una legión romana*. Salamanca.

Pflaum, H.-G. (1960). *Les carrières procuratoriennes équestres sous le haut-empire romain*. Paris. Institut français d'archéologie de Beyrouth, Bibliothèque archéologique et historique 57.

Pflaum, H.-G. (1970). «La carrière de l'affranchi impérial *Saturninus*. Sous-procurateurs provinciaux équestres et procurateurs provinciaux d'extraction affranchie». *REL*, 297-310.

Redentor, A. (2017). *A cultura epigráfica no 'conuentus Bracaraugustanus' ('pars occidentalis'): percursos pela sociedade brácara da época romana*. 2 vols. Coimbra. https://doi.org/10.14195/978-989-26-1270-6.

Richardson Jr., L. (1992). *A New Topographical Dictionary of the Ancient Rome*. Baltimore; London.

Ruiz de Arbulo, J. (2011-12). «La dedicatoria a *Mars Campester* del centurión *T. Aurelius Decimus* y el *campus* de la guarnición imperial de *Tarraco* en el siglo II d.C. Algunas reflexiones sobre la topografía militar de la capital provincial». *CuPAUAM*, 37-8, 553-69.

Smith, R.E. (1979). «Dux, Praepositus». *ZPE*, 36, 263-78.

Tranoy, A. (1981). *La Galice romaine. Recherches sur le nord-est de la péninsule ibérique dans l'Antiquité*. Paris. Publications du Centre Pierre Paris (E.R.A. 522) 7.

Vasconcelos, J.L. (1913). *Religiões da Lusitânia: na parte que principalmente se refere a Portugal*, vol. 3. Lisboa.

Writing and Religious Traditions
in the Ancient Western Mediterranean
edited by Lorenzo Calvelli and María Dolores Dopico Caínzos

Evolución y transformación religiosa en los santuarios de la Celtiberia del Duero

Santiago Martínez Caballero
Museo de Segovia, España

Juan Santos Yanguas
Universidad del País Vasco (EHU/UPV), España

Abstract The ideological significance of urban worship spaces in the territory of the Celtibera del Duero, in the Hispanic interior, is analysed within socio-ideological construction, as an expression of power, stability, negotiation, integration or identity cohesion, and with consideration of the patterns of renewal and transformation that shaped its evolution.

Keywords Urbanism. II Iron Age. Roman. Celtiberia. Sanctuary. Cult.

Índice 1 Ciudad y santuarios políados en la Edad del Hierro. – 2 Santuarios oficiales y la implantación de la comunicación religiosa latina. – 3 Continuidad y renovación de los santuarios urbanos. – 4 Santuarios y ritualización de la actividad económica. – 5 Santuarios y la definición religiosa del espacio de la ciudad.

1 Ciudad y santuarios políados en la Edad del Hierro

En el proceso de configuración del paisaje urbano de las ciudades antiguas adquieren gran protagonismo los espacios de culto, en tanto que, por su naturaleza y funcionalidad, a partir de su construcción, renovación y transformación, se constituyen como componentes clave de la construcción socioideológica para la expresión del poder, la estabilidad, la negociación, la integración o la cohesión

Antichistica 44 | Storia ed epigrafia 11
e-ISSN 2610-8291 | ISSN 2610-8801
ISBN [ebook] 978-88-6969-931-3 | ISBN [print] 978-88-6969-932-0

Peer review | Open access
Submitted 2025-04-01 | Accepted 2025-04-23 | Published 2025-09-24
© 2025 Martínez Caballero, Yanguas | CC BY 4.0
DOI 10.30687/978-88-6969-931-3/004

identitaria. En el caso de los espacios sacros que tienen su origen en expresiones cultuales prerromanas, el continuismo, la renovación y la transformación deben ser además también observados para aproximarse a su significación en un contexto temporal y cultural preciso, considerando además que dichos espacios, más allá de los proyectos diacrónicas que se pueden superponer en el lugar consagrado, experimentan una continua evolución en su percepción en una estructura cultural en constante cambio.

En el ámbito de la región de la Celtiberia del valle del Duero **[fig. 1]** en el interior hispano, se parte de la existencia previa en este territorio, adscrito a los grupos celtíberos de arévacos y pelendones, de una realidad urbana que se hace presente en pequeños *oppida* desde fines del s. IV a.C., y que evoluciona hasta configurar en el s. II a.C. un mosaico de ciudades de entidad comarcal, sobre la base de estructuras precarias de ciudad estado, entre las que van a destacar entidades de dimensión política regional y fuerte personalidad urbana, como *Termes*, *Segovia* o, especialmente, *Numantia*. En la ciudad celtibérica debían existir espacios de culto urbanos, si la pauta detectada en *Termes* con la presencia de un santuario políado debe ser un ejemplo de una generalidad en el resto de comunidades **[fig. 2]**. Este santuario[1] constituía el centro simbólico y cosmológico de la ciudad estado (ómphalos), perspectiva ideológica bien marcada por la fosa situada junto al edificio cultual, e identificada con el *bóthros*/*mundus* de la ciudad celtibérica, y por la posición escenográfica del templo en la parte más elevada de Tiermes. Se trata, por tanto, del principal espacio ceremonial, de encuentro y celebraciones rituales, de exhibición y negociación, donde la participación en los rituales contribuiría a la cohesión e integración comunitaria y a su renovación.

1 Almagro-Gorbea 2009; Almagro-Gorbea, Lorrio 2011; Martínez 2017, 35 ss.; 2021a, 27 ss.

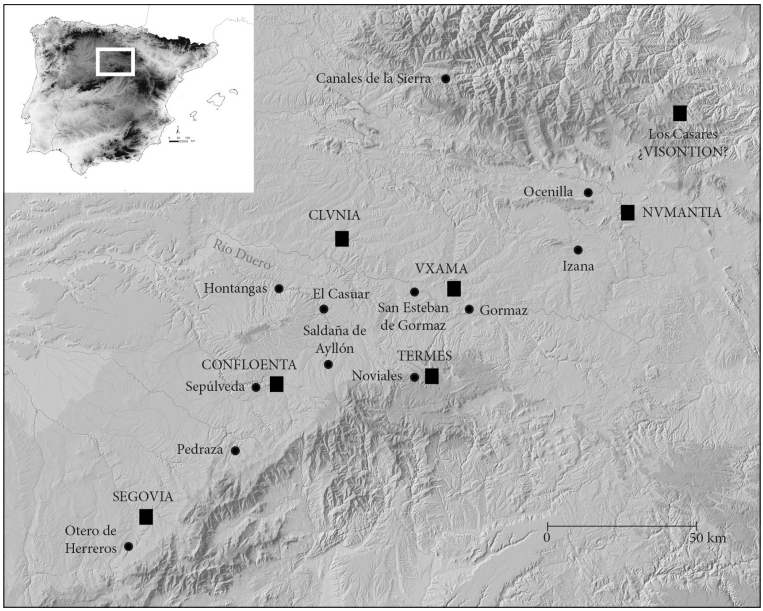


Figura 1 Localidades en la Celtiberia del Duero. © S. Martínez Caballero

Para la configuración de este sistema el santuario debió haber sido consagrado de acuerdo con algún tipo de ritual, con lo que el recinto adquiriría con ello la definición de *templum*, un espacio definido ritualmente. Para tal consagración se consideraría una orientación topoastronómica del templo 23º en dirección este-noreste, hacia la zona de salida del sol en el solsticio de verano, en estrecha asociación con el calendario agrícola.[2] Sistema del que participaba también el monte Bordega, principal elevación de la sierra de Pela, en asociación al concepto de Montaña Sagrada o Montaña Cósmica propia del naturalismo del primitivismo religioso, de acuerdo con la existencia de montes sagrados bien testimoniados en la *Celtibera*.

El templo se construyó en el s. II a.C. sobre el antiguo santuario gentilicio de la cabaña-sagrada del siglo VI a.C.[3] El culto gentilicio de la cabaña mantuvo su función durante la etapa protourbana, entre la mitad del s. V a.C. y el segundo tercio del s. IV a.C., sirviendo a la legitimación del poder y prestigio de la aristocracia que propugnaba el proceso de imposición territorial de Tiermes en su comarca, en el marco del proceso de génesis del *oppidum* celtibérico, y desde fines

2 Martínez 2017, 65 ss.; 2021a, 29.

3 Almagro-Gorbea, Lorrio 2010.

del s. IV a.C., en el marco de desarrollo de la ciudad arcaica. La posterior construcción sobre el santuario del templo políado indica que se debió asistir a un proceso de *publicatio*, con la transformación de la vertiente gentilicia y funeraria del culto ancestral en una nueva proyección que sirviera al conjunto de la colectividad.[4] Refuncionalización del culto gentilicio que proyectaba los procesos agregativos y los mecanismos identitarios que conformaban la nueva ideología urbana.

Figura 2 Santuario de la acrópolis de *Termes*. Superposición de edificios. © S. Martínez Caballero

La construcción del nuevo templo en el s. II a.C. atendería la necesidad de expresar este componente ideológico del culto políado con el desarrollo de una ciudad estado muy pujante, con el objetivo de autoafirmar el poder local y exhibirlo como poder regional frente a otras comunidades, así como legitimar ideológica y simbólicamente el control y la desigualdad social, fiscalizados por la aristocracia. La

4 Martínez 2017, 65 ss.; 2021a, 29-30.

dimensión religiosa que impregna las actividades políticas, sociales y económicas es una expresión propia de las sociedades agrarias de una religiosidad con componentes arraigados en sistemas arcaicos de pensamiento, pero permeables a la integración de elementos exteriores filtrados a lo largo de toda la Segunda Edad del Hierro.

En este sentido hay varios elementos: la propia estructura cultural celtibérica fruto de esta transferencia, como la detección de modelos urbanísticos y culturales de índole colonial y helenística mediterránea, como bien señala el tejido urbano de la Numancia celtibérica. Un panorama de interacción cultural previo ya a la conquista romana, que presenta los elementos que definen la etnicidad local impregnados con pautas de innovación sobre las que va a actuar el proyecto político romano.

Otro espacio sagrado urbano de primer orden en la ciudad celtibérica de *Termes* es el complejo de *campus* y *forum pecuarium* situado en la zona extraurbana meridional, y que actuaría también como espacio de foro celtibérico.[5] Este complejo en época celtibérica habría de relacionarse, en primer lugar, desde una perspectiva social y militar, con un *campus*, lugar de entrenamiento, ejercicios, actividades hípicas y exhibiciones militares, así como juegos y rituales de funcionalidad vertebradora donde acreditar las capacidades guerreras de la aristocracia celtibérica, en una sociedad de fuerte componente guerrero. En segundo lugar, considerando el sistema económico de la *Termes* prerromana, con gran peso de la actividad ganadera, el complejo pudo ser lugar de mercado y ferias en general, incluidos mercados de ganado, similar a los foros pecuarios itálicos. Finalmente, desde una perspectiva política, el complejo también pudo haber servido para acoger las asambleas y reuniones amplias de la ciudad celtibérica. Estos espacios para asambleas se han reconocido en diversas ciudades tanto de la céltica europea (Titelberg, Martberg, Corent, Manching, Bibracte, etc.), como de Hispania (*Segeda*, Gastiburu, San Cebrián de Lás y, quizás, Los Casares de San Pedro Manrique), localizados ya en el interior de los asentamientos, ya en ámbitos suburbanos. Espacios asamblearios suburbanos que enlazan con el modelo del espacio asambleario de los *Saepta* del *Campus Martius* de Roma[6] y con los de los *campi* centroitálicos de *Anagni*, *Assisium* y *Corfinium*, así como con el *slagim* samnita situado entre *Abella* y Nola,[7] la *Akedonia* de *Iguvium*[8] y la *Aquilonia* samnita.[9] La presencia de la grada en un edificio de uso asambleario tiene como

5 Martínez 2023b, 104-6; 143-5.

6 Coarelli 1997.

7 La Regina 2000.

8 Sisani 2001, 185-91.

9 Liv.10.38.5-12.

referencia clara y directa la escalinata en tramos rectilínea del *ekkelsiasterion* de *Morgantina*,[10] lo que lleva a identificar esta parte del complejo asambleario y de *campus* con el *comitium*.

Esta penetración de modelos mediterráneos se puede poner en relación con movimientos de individuos de la Celtiberia en Italia, Sicilia y los ámbitos griegos que en el ámbito urbanístico se rastrea en la implementación de diseños en la muralla de las fortificaciones celtibéricas de Ocenilla e Izana (Soria), o en las propias fortificaciones de Numancia. En relación con este argumento es significativa la entrega precisamente de la ciudad de Morgantina a los mercenarios comandados por el considerado celtíbero *Moericus* y sus guerreros en 211 a.C. por M. Claudio Marcelo tras la toma de Siracusa. La funcionalidad del complejo como espacio de negociación política e institucional convierte este espacio en foro celtibérico, identificación entre espacio asambleario suburbano y foro que se presenta en la *Akedonia* de *Iguvium* –mencionado en las Tabulas Iguvinas como *furu-sehemeniar*, 'Foro de las reuniones o asambleas', donde también se localiza el kumnu, 'comicio'–, en el *agorá eumégethes* de *Corfinium*[11] y en el complejo de *Segeda*.[12]

Por otra parte, la orientación del complejo en función de los puntos cardinales puede relacionarse con el uso del graderío como gran reloj solar, para marcar el tiempo de la actividad asamblearia, con la referencia significativa para este sistema en el *Comitium* de Roma.[13] Tal vinculación topoastronómica también se ha evaluado en los santuarios de *Segeda*[14] y Gastiburu,[15] en relación con la proyección relativa de la eclíptica del Sol sobre los componentes del paisaje en el horizonte. Además, la observación de los ortos, especialmente significativos en solsticios y equinoccios, pudo haber hecho funcionar al complejo también como observatorio del calendario agrario anual. Todas las actividades que tendrían cabida en este complejo en época prerromana estaban asociadas también a una componente religiosa y al desarrollo de rituales durante su celebración, por lo que el edificio se constituía como un complejo sacralizado, con carácter de *nemeton*, que, por su posición, tendría el carácter de santuario lustral de entrada de la ciudad celtibérica. Mientras que la orientación topoastronómica convertía la observación del sol ya en actividad ritual.

10 Bell 1988; Martínez 2023a.

11 Diod. Sic. 37.2.4.

12 Burillo Mozota 2023.

13 Coarelli 1983.

14 Burillo Mozota 2023.

15 Valdés 2009.

2 Santuarios oficiales y la implantación de la comunicación religiosa latina

Una vez conquistados estos territorios, entre la mitad del s. II a.C. e inicios del s. I d.C., el desarrollo del proyecto político romano conlleva la implantación de los santuarios que representan oficialmente el poder, que tienen su sede preeminentemente en los foros. El proceso de instalación de estos nuevos santuarios se va a ejecutar en paralelo al de municipalización y el de monumentalización urbana, aunque esta dinámica va a implicar que el peso de la tradición local sea efectivo en el caso de cultos de especial significación simbólica en ciudades con origen prerromano.

Convertida en capital del *conventus*, la ciudad de *Clunia* se funda en un emplazamiento diferente al de la indígena *Kolounioku*, a inicios de época imperial. El foro de *Clunia*, construido entre época tiberiana y claudia,[16] está presidido por el templo de *Iuppiter Cluniensis*, mencionado por Suetonio en la vida de Galba,[17] en una ciudad donde se conocen dedicaciones a Júpiter Óptimo Máximo, así como a *Minerva Augusta* por un flamen de Roma y Augusto.[18] El culto imperial se debe presentar en la *aedes tribunalis Augusti* de la basílica, así como en las aulas de los pórticos forales.

La progresión de la implantación de los cultos políticos oficiales en la región tiene su proyección en el foro imperial del también municipio tiberiano de *Termes*,[19] construido en esta misma etapa, espacio presidido por un templo, cuya titulatura no está registrada en la epigrafía. Del foro provienen algunos documentos epigráficos de carácter honorífico, en el contexto de una ciudad que presenta un empuje destacable, como testimonia un epígrafe que menciona grandes sumas de dinero en relación quizás con una fundación económica vinculada a la comunidad de los termestinos.[20] La ciudad de *Vxama* probablemente también adquiere el estatuto municipal en época julio claudia, y en esta etapa se construye el primer conjunto foral sobre terraza de la ciudad, en la que se conocen tres altares a Júpiter Óptimo Máximo Conservador y una dedicatoria a *Mercurius Augustus*, todos fuera de contexto arqueológico.[21] La promoción de los cultos oficiales se impulsa desde este centro de poder regional, un impulso que se documenta en *Segovia* ya en época tiberiana por la *tabula* honorífica

16 Palol; Guitart 2000; Iglesia, Tuset 2013.

17 Suet. *Galb*. 9.2.

18 *ERClunia* 9, 18.

19 Martínez 2010; 2017, 218-27; 288-331.

20 Martínez 2017.

21 *AE* 2001, 1218; *CIL* II 2819.

de un *pontifex* y *flamen* de Tiberio[22] que evidencia el culto imperial ya en esta etapa en la que este epígrafe apunta a la existencia del municipio.[23] Posteriormente se erigirá en la ciudad su acueducto, una obra construida a fines del gobierno de Trajano o, posiblemente, ya durante el gobierno de Adriano, con posterioridad al año 112-16 d.C.[24] Las *arcuationes* del acueducto en su entrada a la ciudad conforman un arco de triunfo cuya inscripción monumental[25] presentaría un texto –de difícil reconstrucción solo a partir de los agujeros de los pernos que sujetaban las *letterae inauratae*, hoy desaparecidas– verdadera exaltación ideológica del poder imperial y del emperador, garante del bienestar de la ciudad. El monumento supone la culminación de la expresión de la simbología e ideología del poder imperial a través de la arquitectura romana en todo el territorio.

3 Continuidad y renovación de los santuarios urbanos

De forma paralela a la estructuración de estos espacios de gran significación político-religiosa, la renovación de santuarios de ascendencia prerromana lleva a la estratificación cultual en las áreas urbanas y en el inmediato suburbio, que se traduce en una topografía religiosa compleja, al afectar transversalmente a los diversos componentes de un paisaje religioso integrado por espacios dedicados a cultos resultantes de diferentes tipos de negociación y funcionalidad. El proceso se advierte especialmente en *Termes*, donde se registra una rica superposición estructural y topográfica, y, con información más limitada, en *Numantia*, *Clunia* y *Confloenta*.

Tras la conquista de *Termes* en 97 a.C., la ciudad se implica durante el *Bellum Sertorianum* en el bando sertoriano, hasta su caída en manos de Cn. Pompeyo Magno en 72 a.C. Entonces se construye un santuario **[fig. 3]** en la zona central del cerro que ocupa la ciudad, a media altura,[26] santuario conformado por un *suggestum* sobre el que se emplazan un *sacellum*, un ara y un pozo con función de *mundus*, conjunto que se abre hacia un espacio que se va a constituir como el foro republicano de *Termes*, muy desconocido por las posteriores actuaciones edilicias imperiales. En la primera época imperial se monumentaliza el complejo foral, con un templo que se coloca sobre el *sacellum* y el ara del santuario republicano, pero se mantiene el acceso al *mundus*, por su valor simbólico y ritual. Superposición

22 *ERSg* 66.

23 Santos 2017.

24 Martínez et al. 2014; 2018; 2019, 252-61.

25 *ERSg* 65.

26 Martínez 2010; 2017, 224-7; 2019, 36-41.

arquitectónica que supone una renovación del *locus consecratus*, en función de la nueva ideología del primer periodo imperial. De acuerdo con esta evolución, el santuario republicano se debe asociar a la celebración de la memoria de un ritual fundacional llevado a cabo desde una *sedes inaugurationis*, colocada en esta posición, de la mano de una nueva oligarquía clientelar, convertido en lugar de memoria asociado a un culto ctónico y el pozo con función de *mundus*. Similar sistema se ha identificado en *Nertobriga*,[27] en la Bética, con la superposición de un santuario republicano con similares componentes luego amortizados bajo los templos forales de primera época imperial. Dato que habla de la ejecución del ritual fundacional mediante el rito inaugural no solo en ciudades fundadas con estatuto privilegiado, sino también en fundaciones peregrinas. El santuario rememora un acontecimiento de primer orden en la memoria de la comunidad, desde la percepción y el redescubrimiento de un pasado compartido, y reclama la definición del espacio sagrado de la ciudad, con centro cosmológico simbólico en el *mundus*. El eje fundacional del santuario es lo suficientemente significativo para que los sucesivos foros que se construyen en el lugar mantengan la misma orientación de la *spectio* augural. Con este santuario de memoria se proyecta la necesidad de trascender la deslealtad celtibérica sertoriana, en beneficio de la promoción de una *Termes* renovada.

Hasta la construcción de este santuario, el templo políado celtibérico situado en la Acrópolis había conformado el santuario urbano principal de *Termes*, sede religiosa central de la ciudad estado celtibérica, convirtiendo este sector urbano en el *Arx* termestino. Ahora, en el s. I a.C., con la construcción del nuevo santuario de memoria tras la guerra sertoriana, el centro simbólico urbano se traslada desde el antiguo *Arx* a la zona que ahora va a constituir el foro. No obstante, el santuario del *Arx* no es eliminado. Se construye aquí un nuevo templo en el s. I a.C.,[28] que habría de relacionarse ya con un culto sincrético de Apolo, que declararía el interés por reconvertir un elemento esencial en la ideología de la población celtibérica en vehículo de agregación e identidad. Como consecuencia de ello, durante todo el s. I a.C. se advierte una polarización del concepto del santuario central urbano en *Termes*, entre el nuevo santuario de memoria romano y el santuario políado del *Arx*, que mantiene, a pesar del esfuerzo de renovación, la memoria del centro sagrado de la antigua ciudad estado.

Un nuevo hito en esta transformación del paisaje sagrado de esta ciudad se consuma en época neroniana, cuando la promoción oficial del culto de Apolo asociado al programa político religioso de Nerón

27 Berrocal et al. 2014.

28 Martínez 2017, 331-4; 2019, 39-41.

lleva en *Termes* a la construcción de un santuario dedicado a este culto junto al Foro,[29] al que se vincula un culto a las *Parcas* que tiene sede en un *sacellum* situado a los pies del templo. La importancia que tienen los santuarios de Apolo en numerosas ciudades célticas se asocia a su función tutelar, como *Bormo* en la Galia, *Belenos* en el *Noricum* y *Aquileia*, etc., por lo que los datos apuntan a que el 'Apollo Termestinus' pudo haber tenido una dimensión políada, lo que supondría considerar que este culto de Apolo podría tener su origen en el sincretismo de la divinidad celtibérica del *Arx*. Su culto ahora en el foro incidiría en promover su función cohesionadora, identitaria y agregativa desde parámetros latinos. Se detecta por la arqueología un completo desmantelamiento del templo del *Arx*, aunque la datación de tal abandono es imprecisa, por lo que esta trasferencia del culto al Foro habría de relacionarse, o bien con el traslado del culto acropolitano, lo que puede ser problemático metodológicamente, o bien con un desdoblamiento del mismo, manteniendo en el *Arx* también un centro cultual. Es bien conocido el sincretismo de Apolo con deidades célticas en base al contenido plurifuncional solar compartido, como *Lugus*, *Belenos*, *Bormo*, etc. Este carácter sincrético lleva a valorar que la estatua en bronce del dios recuperada en su santuario ofrecería todavía tras su completa iconografía grecorromana la percepción de una conceptualización con remanentes de origen indígena, al igual que sucede con la iconografía de otras estatuas de contextos céltico romanos, afectadas por similar sistema conceptual.

El foro de *Termes* sufre una remodelación en época flavia **[fig. 4]**, tomando la forma de un gran complejo con cuadripórtico y templo en pórtico, siguiendo el modelo del *Templum Pacis* de Roma, modelo luego repetido en otros santuarios de culto imperial, adquiriendo un valor de espacio de representación renovado y *Augusteum*, donde la escenografía arquitectónica remarca la preponderancia simbólica del culto imperial.[30] Con esta renovación del Foro se produciría una nueva superposición arquitectónica y renovación del *locus consecratus*, asociado a la promoción del culto imperial, puesto que la *aedes Augusti-tribunal* de basílica se construye sobre el templo precedente, perviviendo de nuevo en la basílica el acceso al *mundus*.

En *Termes* otro espacio de especial relevancia es el complejo del graderío rupestre[31] y la explanada que conforman en época romana el espacio suburbano polifuncional con uso de *campus* y *forum pecuarium*[32] para el desarrollo tanto de actividades de recreo

29 Martínez 2010; 2017, 300-6; 2019, 43-5.

30 Martínez 2010; 2017, 306-28; 2019, 45-8.

31 Argente; Díaz 1996, 94.

32 Martínez 2017, 338-56; 2019, 50-1.

y esparcimiento como espacio para ferias y mercado de ganado en relación con mercados de periodicidad estacional y anual. La amplitud de estos espacios, generalmente en área suburbanas y cerca de cursos de agua, para no interferir en el desarrollo de la ciudad y mantener el saneamiento, llevó en algunas ciudades a la fusión de actividades de *campus* y *forum pecuarium* en un mismo complejo, evitando una multiplicación de grandes áreas abiertas. Este uso polifuncional entre *campus* y *forum pecuarium* se plantea en algunos complejos, como en *Nursia*,[33] polifuncionalidad que explica la ambivalencia concretada en topónimos como *Campus Pecuarius*, *Campus Boarium* y *Campus Lanatarius* en Roma o el famoso mercado de lana de *Campi Macri* de Módena. Este complejo mixto tiene su equivalente en la palabra osca *slagim*, referida en el Cippo Abellano,[34] en relación con un santuario de Hércules que sirve de mercado y para celebración de *comitia*. Los *campi* también podían servir en ocasiones como mercado de esclavos y espacios para distribución de grano y otros productos, como documenta un epígrafe de *Comum*, en Italia.

No obstante, en el complejo termestino la singularidad reside en la irregularidad del trazado del graderío y su factura tosca y ruda, que parece tener su origen en la existencia de un graderío celtibérico previo, ejecutado en base a un proyecto local de escasa pericia técnica, que creó una fisonomía no corregida en época romana.[35] Ya en esta etapa, si bien no hay documentación epigráfica votiva procedente del complejo, tanto el *campus* como el *forum pecuarium* debieron ser espacios también ritualizados, con cultos tutelares, en especial Marte para el primero y Hércules para el segundo. El culto de Marte se conoce en el territorio termestino, en un epígrafe del cercano pueblo de Noviales,[36] ignorándose si procede de la ciudad. En cualquier caso, se presenta la pervivencia del carácter de santuario del complejo en época romana, si bien, reinterpretado en función del sistema religioso romano asociado a los específicos componentes sociales y económicos. La posición suburbana además garantizaba la pervivencia del carácter liminar del santuario. En cuanto al graderío, transformado en *cavea*, tendría la función de acoger gentes durante la celebración de juegos y competiciones, ferias y mercados, así como los diferentes ritos religiosos que se asociaban a tales actividades. Su referencia ahora son los graderíos y teatros bien conocidos en *campi* y foros pecuarios romanos, como en el santuario de *Hercules Victor* de Tibur, los *campi* de *Corfinium* y *Iuvanum* o el *Campus Martius* de Roma, así como las cáveas de santuarios galorromanos.

33 Sisani; Camerieri 2013.

34 La Regina 2000.

35 Martínez 2023a, 104-6; 143-5.

36 *AE* 1998, 768.

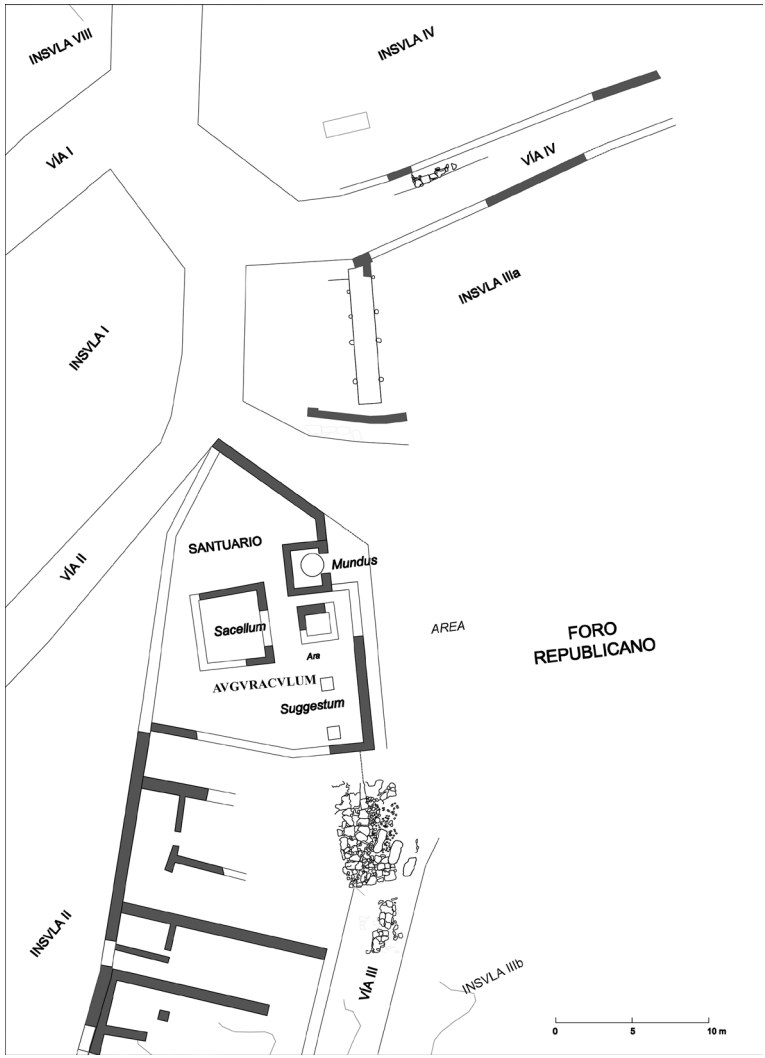


Figura 3 Santuario fundacional romano de *Termes*. 2017. © S. Martínez Caballero

Figura 4 Foro Flavio de *Termes*. Reconstrucción ideal. 2019. S. Martínez; infografía: J.R. Casals.
© Diputación de Segovia

En *Numantia* se han recuperado sendas aras dedicadas a Marte y *Iuppiter Optimus Maximus*,[37] en un edificio localizado en un cruce de calles, en el que se ha reconocido un templo. El culto a Marte forma parte del grupo de testimonios de culto a la deidad registrados en esta zona oriental de la Meseta Norte hispana, donde destaca la especial presencia de dedicantes civiles con nombre indígena en unas inscripciones recuperadas en su mayor parte en áreas rurales.[38] También la veneración a Júpiter es patente en este ámbito oriental de la Meseta, donde algunos de los testimonios se asocian de nuevo a devotos que portan igualmente onomástica indígena. Cabe preguntarse si esta devoción a Marte puede responder en algún caso a su origen en la *interpretatio* o sincretismo de unas deidades celtibéricas de esfera guerrera, agraria y tutelar, equiparable a la que Estrabón[39] identifica con *Ares* entre los montañeses del Norte hispano. Se ha notado la primacía del carácter solar y guerrero de la deidad principal de la *Numantia* celtibérica a través de la iconografía en los materiales celtibéricos, desde la atención a los motivos solares y las asociaciones de estos con el caballo y el toro.[40] Esta deidad guerrera

37 *ERPS* 9 y 11.

38 Martínez 2023b.

39 Str. 3.3.7.

40 Jimeno et al. 2004; 2005; 2010; Burillo Cuadrado, Burillo Mozota 2010.

se ha querido relacionar también con el dios innominado del que habla Estrabón[41] a quien, considerando la proyección del movimiento nocturno del sol, rendían culto los celtíberos danzando a las puertas de sus casas la noche de los plenilunios. Deidad que se ha sugerido identificar con el dios céltico *Lugus*, cuya manifestación plural en los *Lugoves* se conoce en la cercana ciudad de *Vxama*,[42] a quien le dedican un ara un gremio de zapateros. Se trataría para algunos autores de la deidad reconocible en la Celtiberia del Ebro en el *Neito* celtibérico del Bronce de Botorrita, así como, en otras áreas hispanas, el *Neto* solar testimoniado en *Turgalium* (Trujillo)[43] y *Conimbriga* (Condeixa a Velha)[44] y en el *Neito* de Acci (Guadix),[45] a quien Macrobio[46] no dudaba en identificar con Marte. El planteamiento es, por tanto, si el culto a Marte o a Júpiter, en un santuario urbano central de *Numantia*, como el de Apolo de *Termes*, podría no hacer solo referencia a un culto cívico oficial, sino también a una deidad con cierta componente sincrética tutelar.[47] Planteamiento sugestivo, pero en el estado actual de conocimiento todavía por analizar en profundidad y que debe considerar en cualquier caso que por el momento los cultos numantinos de Júpiter y Marte constituyen manifestaciones en el marco de una entidad cívica reorganizada por Roma.

En cuanto a *Confloenta*, *civitas* fundada en el llano de Los Mercados a inicios del s. I a.C. tras el abandono de la Sepúlveda celtibérica –quizás la *Colenda* de Apiano–,[48] se ha documentado en el gran complejo de baños públicos de las Termas de *Fortuna* un culto dedicado a la diosa epónima del complejo, del que proceden un conjunto de aras, exvotos de cerámica y vasitos rituales recuperados en la zona central del edificio, en torno a un patio con posible templo,[49] y edificio de donde debe provenir un pedestal dedicado a *Fortuna Balnearis*[50] recuperado en el yacimiento **[fig. 5]**. La presencia de este culto a Fortuna se asocia a la presencia de un suministro natural de agua a través de un pozo, si bien, las termas completaban su suministro mediante un acueducto. Se trataría de un culto de aguas con carácter también iátrico, a juzgar por los exvotos, sin descartar

41 Str. 3.4.16.
42 *CIL* II 2818.
43 *HEpOl* 22066.
44 *CIL* II 5278.
45 Almagro-Gorbea 2002.
46 *Sat*. 1.19.5.
47 Martínez 2023c.
48 *Hisp.* 99-100.
49 Martínez 2018, 142-5; Martínez et al. 2019, 170-9; 2020.
50 *ERSg* 16.

también un contenido oracular, siguiendo la vertiente de cultos de Fortuna, como los de *Praeneste* y *Antium*. Bajo el espacio cultual de las termas se ha detectado una estructura cuadrangular, muy perdida, realizada con muros de adobe, datada en la Edad del Hierro. A pesar de la ausencia por el momento de hallazgos materiales de carácter ritual, la superposición de edificios apunta a la presencia de un lugar de culto celtibérico previo, perteneciente a una pequeña aldea del territorio de la ciudad celtibérica de Sepúlveda.

En este discurso, es interesante señalar también el registro de dos aras dedicadas a las *Matres* en *Confloenta*,[51] una en el río Duratón y la segunda en un sitio indeterminado de la ciudad. La asociación entre ambas deidades, con contenidos acuáticos, se ha reseñado en otras ciudades célticas hispanas. En *Clunia* se ha planteado la conexión entre el contenido del destino de la *Fortuna* y de las *Matres* a partir del hallazgo en la Casa 1 de una inscripción dedicada por *Iulia* a las *Divae pro fortuna*, donde las *Divae* habrían de ser identificadas con las *Matres*, deidades igualmente documentadas en otra ara recuperada en el mismo lugar.[52] La vinculación se ha propuesto también en la pelendona Canales de la Sierra, donde se documenta el culto a *Fortuna* y a *Matres Useae*[53] y también en el balneario de *Vertillum*.[54] En *Tongobriga* se registra el culto a las *Matres Dureriae* en la exedra del Foro y un culto a Fortuna en el edifico termal construido junto al Foro, sobre una estructura del tipo *Pedras Formosas* en un manantial.[55]

La devoción del culto a la Madre Tierra queda también expresada en el espacio de culto dedicado a la diosa en Otero de Herreros, cerca de Segovia, donde se ha recuperado su *simulacrum* en las excavaciones,[56] que presenta la imagen oficializada de una divinidad, reflejando el arraigo en este territorio celtibérico del culto a la potencia divina de la tierra, como *Terra Mater* en su asimilación a la *Tellus* que será integrada en el relato mítico de la ideología imperial augustea.

51 *ERSg* 17, 18; Martínez 2014, 228 ss.

52 Gómez Pantoja 1999.

53 *HEp* 1, 1989, 502.

54 Aupert 1991, 18.

55 Rodríguez 2000, 399; Aleixandre 2015, 351.

56 Ayarzagüena et al. 2022.

Figura 5 Termas de Fortuna de *Confloenta*. a) Ex-votos. Terracota. b) Pedestal dedicado a *Fortuna Balnearis*. Caliza. Museo de Segovia. @ Museo de Segovia, Junta de Castilla y León

Bajo el solar urbano en *Clunia*, sin precedente ocupación celtibérica, se sitúa el santuario subterráneo de la Cueva de Román, con prácticas cultuales asociadas a un culto telúrico y de aguas en un complejo kárstico. En el sitio se documentan un conjunto de inscripciones, junto a una charca, realizadas varias por magistrados municipales, aunque ninguna testimonia teónimo, así como varios bustos y partes del cuerpo modelados en barro, además de un grabado fálico. Palol y Vilella interpretaron el sitio como un santuario priápico, en relación con un culto de fertilidad,[57] mientras que para Gasperini estaría asociada a un culto de un *numen* de origen indígena, con un culto asociado a prácticas de fangoterapia.[58] También se ha propuesto vincular el culto de la cueva con las *Matres*, cuyo culto se documenta en siete aras halladas en diferentes puntos de la ciudad.[59] Se han buscado también argumentos para proponer un origen prerromano del culto, especialmente por ser *Clunia* el lugar de Hispania donde más testimonios se han documentado del culto a las *Matres*, aunque no hay una relación topográfica entre los hallazgos y el santuario cueva. S. Alfayé plantea un sistema cultual heterogéneo, vinculado a la fertilidad y a componentes de sanación mediante peloterapia, asociado a la sacralización y mitologización del agua y reseña la falta de comprobación del origen del culto en época prerromana en base a datos contrastados.[60]

4 Santuarios y ritualización de la actividad económica

La actividad ganadera en la Meseta Oriental tuvo gran peso en las economías locales de numerosas ciudades durante la Segunda Edad del Hierro y en la etapa romana, sin duda en esta última también en relación con la trashumancia. Esta actividad permitió intensificar las producciones artesanales derivadas de la ganadería y la comercialización de reses y de productos ganaderos y artesanías asociados. Dinámica que empujó los mercados, a los que se debe vincular los foros pecuarios establecidos en puntos estratégicos y nodales de la región. Al sistema se debe sumar el tráfico de la sal, en tanto que ciudades como *Termes* y *Confloenta* actuaban como centros de redistribución de la sal de interior explotada en el valle del río Salado, en el alto valle del río Henares.[61]

57 Palol, Vilella 1986 1987, 119-32.

58 Gasperini 1992, 163-6.

59 Gómez Pantoja 1999, 421-30.

60 Alfayé 2016.

61 Martínez 2014a, 273 ss.; 2017, 441 ss., 488-94; 2021, 75-8.

Los intercambios acogidos en estos espacios abiertos se desarrollarían en el marco de *nundinae*, o ya en *mercatus* y *conventus*, de periodicidad puntual a lo largo del año y los dependientes del ritmo de tránsito de los ganados trashumantes, en la línea de los que citan las fuentes en *Fregellae* en el Lazio, *Cremona* o los *Campi Macri* de *Mutina* en la Cisalpina.[62] Estas actividades y mercados a su vez estaban envueltos en una componente religiosa que derivó en el establecimiento de espacios de culto y santuarios asociados al trazado de la red de vías pecuarias y los mercados ganaderos, que convertía los complejos de los foros pecuarios en santuarios, en especial asociados al culto de Hércules, partiendo del *Forum Boarium* de Roma, para seguir con santuarios como los de *Tibur*, *Alba Fucens*, *Tadinum*, etc. Los datos arqueológicos y epigráficos han permitido detectar en la Meseta oriental un grupo de espacios de culto urbanos dependiente de este sistema.

La importancia estratégica de las actividades ganaderas explica la monumentalización de los complejos, con el ejemplo del caso ya visto de Tiermes, y especialmente el paradigmático foro pecuario de *Confloenta* **[fig. 6]**, gran edificio de 150 m de lado, en cuyo interior se ha documentado un sistema de canalizaciones de abastecimiento y saneamiento, un posible abrevadero central y el templo tutelar.[63] Este tipo de foro pecuario, siguiendo el esquema centro itálico, debía presentarse también en emplazamientos de las zonas bajas de ciudades como *Segovia*, *Vxama* o *Numantia*.

Para el análisis de este sistema se debe atender también a los testimonios del culto a Hércules, pues se trata de la deidad tutelar de la ganadería, la actividad trashumante, los viajes y el tráfico de la sal. La localización de las dedicatorias a Hércules en la Meseta oriental, el área hispana donde está más representado,[64] está asociada, en efecto, al trazado de las vías pecuarias y los caminos de la sal regionales, lo que aporta datos para el análisis del sistema de *calles publici* de la región, en relación con las cuales se colocan los santuarios mercados como los de *Confloenta* y *Termes*. Considerando el sistema económico regional en época prerromana, con una intensa actividad ganadera, como muestra simbólicamente en la zona ya fronteriza con los vettones las figuras de verracos,[65] de componente apotropaica y ritual, el desarrollo de ferias y mercados ganaderos deben remontarse a la presencia de un directo antecedente prerromano, claro está, con diferentes contenidos en base a una estructura geoeconómica diferente a la de la provincia romana. El

62 Coarelli, 1988a; 1988b; Torelli, 1993.

63 Martínez 2014a, 169-85; Martínez et al. 2021b.

64 Gómez-Pantoja, García 2001; Hernando 2014.

65 Álvarez Sanchís 1999.

uso de espacios abiertos junto a los *oppida* como área de mercado se propone igualmente en el ámbito vettón, al igual que la celebración de ferias en los espacios abiertos intramuros o extramuros de algunos *oppida* célticos de la Europa templada (Martberg, Bibracte, etc.), habilitados igualmente como espacios consagrados para acogida de reunión política y asambleas. La ascendencia prerromana se repite en relación con los foros pecuarios de la Italia prerromana, como en los *Campi Macri* junto a Módena, famosa feria de ganado ovino que tiene su origen en un sistema de mercado prerromano de los boyos.

Ya se ha analizado el origen prerromano del santuario mercado de *Termes*, aunque en el caso de *Confloenta*, ciudad de nueva fundación, este tipo de actividades podría haber tenido su presencia en algún tipo de espacio suburbano del cercano *oppidum* de Sepúlveda, que habría servido de antecedente al foro pecuario de la ciudad romana. No obstante, el rastreo de antecedente prerromano de este sistema se puede apoyar desde la posición de varios espacios de culto registrados en áreas rurales en puntos nodales de caminos pecuarios, vados y vías de la sal. La presencia de un culto de origen prerromano se hace patente en Saldaña de Ayllón, dedicado a la deidad *Arco*, a través de dos inscripciones[66] en un emplazamiento situado en punto de paso de la misma Cañada Real Soriana Occidental, la vía de la sal y en un vado del río Riaza.[67] También en un importante vado del Duero, luego utilizado también por la Cañada Real Soriana Occidental, se sitúa el santuario de San Esteban de Gormaz[68] de donde proceden elementos arquitectónicos de un templo, en el paraje de Castillo Viejo,[69] lugar del que deben provenir las hasta cinco inscripciones dedicadas al dios recuperadas en el lugar, cuatro de ellas por individuos que portan onomástica con referencia a organizaciones suprafamiliares. La posición del santuario sobre un centro prerromano puede reclamar la existencia en el lugar de un precedente mercado con un centro de culto. Otros espacios de culto asociados al tránsito y descansaderos de ganado son el *delubrum* de Hércules en El Casuar en Montejo de la Vega de la Serrezuela,[70] donde se documenta el culto a Hércules,[71] y el santuario de la Virgen de la Cueva de Hontangas,[72] en cuyas

66 *ERSg* 58 y 59.

67 Martínez 2017, 488 ss.; 2021b, 51-4.

68 Gómez-Pantoja, García 2001; Martínez 2017, 466, 488 ss.; 2021b, 53-4.

69 Martínez 2021b, 53.

70 Martínez et al. 2021b, 77-82.

71 *AE* 1978, 432; *ERSg* 54.

72 Martínez et al. 2021b, 77-82.

inmediaciones se han recuperado dedicaciones a Hércules[73] y a *Aeio Daicino*.[74]

En suma, el continuismo del sistema económico pudo conllevar la pervivencia de componentes religiosos, sobre la base de una actividad económica que encuentra un desarrollo y maduración en época romana, cuando la estabilización normativa y la ausencia de fronteras políticas permite el desarrollo más dinámico de las actividades de corte interregional con proyección en la reestructuración de los cultos de origen indígena en relación con el sistema cultual del que estamos hablando.

Figura 6 Foro pecuario de Confloenta. Planta, vista aérea y reconstrucción ideal. 2019-. S. Martínez; infografía: J.R. Casals. © Diputación de Segovia

73 *AE* 1978, 432.

74 *HEpOL* 25652.

5 Santuarios y la definición religiosa del espacio de la ciudad

Un último aspecto a abordar es el papel jugado por los santuarios para la definición religiosa del espacio y la competencia de la ciudad, a través de la territorialidad de algunos espacios de comunicación religiosa de origen prerromano, que se sitúan en ámbitos suburbanos y también en el territorio, cuya lectura permite ahondar en los contenidos interpretativos y simbólicos sobre la estructuración de funciones y organización urbana. El santuario colocado junto al acceso de la ciudad se transforma en santuario de entrada, santuario *ad portam*, que marca el límite de la definición religiosa del espacio urbano, ritualmente *locus auspicatus effatus et liberatus*,[75] y actúa como barrera profiláctica simbólica y de espacio de tránsito frente al espacio extraurbano, *auspicatus* pero ya no *inauguratus*.

En *Confloenta*, los datos sobre foro pecuario no permiten valorar un antecedente prerromano en el lugar, mientras que en el suburbio occidental de la misma ciudad el santuario de Las Muñequillas es un espacio dedicado al culto de una deidad femenina, solo conocido por prospección y foto aérea,[76] del que no disponemos tampoco de datos sobre un posible origen prerromano. Santuario *ad portam* debía constituir también el santuario suburbano de Los Casares (¿*Visontion*?), en el área pelendona, espacio interpretado como complejo polifuncional de esparcimiento[77] que tendría ya un origen prerromano, en relación con un espacio de mercados y asambleario, según el modelo del complejo de Tiermes.

En *Termes* el origen prerromano del santuario con graderío implica considerar el enraizamiento en la tradición prerromana de la función de santuario *ad portam* del complejo. Espacio de culto *ad portam* en esta ciudad es también el de *Deus Pan*, reconocido por una inscripción rupestre y estructuras igualmente talladas en roca, que se inserta entre el roquedo del suburbio nororiental, evocando la Arcadia originaria del dios.[78] Puede pensarse que este culto tenga su origen en un *numen* epicórico asociado a la vida agrícola y silvestre, aunque tampoco hay datos arqueológicos y epigráficos que lo confirmen.

Más apartados del núcleo urbano se encuentran otros santuarios que se erigen como componentes del espacio sagrado que define religiosamente también la ciudad con función integradora del paisaje rural en el ámbito cívico, al colocarse como hitos en un sistema estructurado, que puede actuar también como barrera

75 Coarelli 2000; 2009.

76 Martínez 2018b, 150-1.

77 Alfaro 2018, 57-8.

78 Martínez 2017, 484-5; 2021a, 49-50.

profiláctica en el entorno rural más inmediato. Esquema que se ha analizado en la ciudad de la región que tiene mayor documentación al respecto, *Confloenta*.[79] Los espacios de cultos que conforman la corona profiláctica y la apropiación del corazón del territorio confloentiense tienen en algunos casos un origen prerromano o se advierte tal ascendencia. La renovación romana de estos espacios de culto viene determinada por la implementación del hábito epigráfico y generalmente una actividad constructiva limitada, en relación con la conservación del elemento natural, al que se asocian la epifanía o la capacidad de la deidad, como medio de hacer más efectiva la comunicación religiosa y la apreciación tradicional de su potencia. Los cultos implicados son de naturaleza telúrica y acuática, de base agraria, fuerzas propiciatorias de fertilidad, prosperidad y felicidad. Se sitúan además en posiciones liminales entre áreas yermas e inseguras de los páramos y macizos y las fértiles y luminosas campiñas cultivables, junto al curso de los principales cauces fluviales, principalmente el Duratón, eje vertebrador del territorio y elemento que garantiza el suministro de agua, el bienestar, la salud y, con ello, propicia la riqueza de la *civitas*. La convergencia de la conceptualización de rituales relacionados con ámbitos de pensamiento básicos, como son la agricultura y el agua, explica el desarrollo de sistemas cultuales equivalentes elaborados de forma autónoma en la religiosidad arcaica, que permite en el caso de Puente Talcano la identificación del *numen* celtibérico del Duratón a su paso por el *oppidum* de Sepúlveda con *Bonus Eventus*, en su faceta agraria.[80] En tanto que *Confloenta* constituye una fundación *ex novo*, este sistema simbólico sagrado y ritual constituye una formulación de época romana fundamentada en una relectura de espacios de culto ya existentes, en el marco de la nueva estructuración del territorio. No obstante, varios de estos espacios de culto se disponían igualmente en torno a la ciudad arévaca de Sepúlveda, por lo que esta conceptualización simbólica profiláctica construida de forma diacrónica pudo presentar en época prerromana ya un antecedente, que igualmente revertía en la reafirmación y definición de la identidad de la propia comunidad urbana arévaca. En este sistema prerromano santuario *ad portam* de Sepúlveda sin duda lo constituiría Puente Talcano.

La conversión de estos espacios de culto en mecanismos de gestión cívicos e instrumentos de estructuración sociopolítica, implicaba que se integraban en el sistema urbano, expresando la presencia de la autoridad de la ciudad sobre el territorio. En el *lucus* de *Bonus Eventus* el beneficiario de la actuación ritual es posiblemente el *ordo*

79 Martínez 2014a, 237 ss.; 2023b; Martínez et al. 2021b.

80 Martínez 2014b.

decurionum de *Confloenta*, al que pertenecía el dedicante del ara, *P. Valerius Natalis Maternianus*.[81] La *pompe* y el banquete a los que alude el texto son expresión del vector simbólico de conexión entre campo y ciudad, a través de la fiscalización de un culto de fuerte arraigo local, en base a la tradición religiosa heredada del *oppidum* de Sepúlveda. En la Cueva de la Griega, en Pedraza,[82] donde se documenta más de un centenar de inscripciones,[83] el éxito de la frecuentación y con ello la fuerte capacidad para la autoafirmación identitaria del santuario llevó a que la organización cultual oficial afectara directamente a la gestión del culto a las deidades epicóricas, pues la formulación teonímica de *Nemedus Augustus* expresa la integración del santuario en el sistema municipal de *Confloenta*.[84]

Por tanto, en época romana se puede asistir a la reinterpretación de un sistema ritual territorial destinado a la vertebración del paisaje sagrado en función de la centralidad de la ciudad donde los espacios de culto del inmediato entorno se erigen como instrumentos de afirmación identitaria. Los espacios de comunicación religiosa que definen este sistema son reconsiderados y, en cierta manera, fosilizados como marcadores con significado también agrario en función de las nuevas pautas de ordenación romana, donde las esferas rituales y conceptuales de los cultos adquieren un nuevo significado en función de las nuevas políticas, sociales y económicas. Tanto en la Cueva de la Griega como en Puente Talcano, y quizás en Saldaña de Ayllón, se concluye un interés municipal por fiscalizar el culto, con una oficialización evidente en el primero. En Pedraza la formulación teonímica de *Nemedus Augustus* expresa la integración del santuario en el sistema religioso de la ciudad. Además, la posición de estos santuarios deriva en su conformación como espacios liminales simbólicos, primero con un contenido socioeconómico, en tanto que Puente Talcano, Fuente Giriego y Cueva Labrada se colocan en áreas de contacto entre espacios cultivables y terrenos yermos, con lo que generan límites rituales en correspondencia con la polarización funcional de los componentes de la naturaleza. Y en segundo lugar con un contenido territorial, pues la posición de los santuarios en las áreas de contacto entre los territorios de las ciudades sirve para definir el paisaje sagrado de la ciudad, expresión de la ordenación divina del territorio, en tanto que marcadores territoriales.[85] Esta función la expresaba el santuario de Arco para *Termes* y el de la Cueva de la Griega para *Segovia* o *Confloenta*, sumándose a otros

81 *CIL* II 3089; Santos 1985, 539; Alföldy 1994; *ERSg* 159.

82 Alfayé 2009, 43-51; Martínez 2014a, 159-268.

83 Mayer; Abásolo 1997; *ERSg* 170.

84 Martínez 2023b, 203.

85 Martínez 2014a; 2023, 198 ss; Martínez et al. 2021b, 78-83.

espacios de culto romanos de similar contenido liminal, como el *delubrum* de El Casuar para *Confloenta*, el santuario de Hontangas entre *Rauda* y *Confloenta*, el santuario de Hércules de San Esteban de Gormaz entre *Termes*, *Segontia Lanca* y *Vxama*, y quizás el de Fuentes Grandes de Gormaz entre *Vxama* y *Termes*. Los santuarios de Saldaña de Ayllón y San Esteban de Gormaz, además, pudieron estar asociados a una actividad de santuarios mercados en ámbito rural con un sistema remontable a la etapa celtibérica.

Finalmente, la ubicación de algunos de estos santuarios en el entorno de las ciudades convertía estos espacios de culto en componentes rituales del paisaje sagrado asociado a un sistema de protección simbólica de aquellas. Si una corona profiláctica en la ciudad celtibérica de Sepúlveda estaba articulada por espacios de culto dispuesto de forma concéntrica en torno al centro urbano, la sustitución de esta ciudad por la de *Confloenta* **[fig. 7]**, situada a siete kilómetros, revierte la relación topográfica entre el centro urbano y estos espacios de culto, pero se mantiene el sistema profiláctico así como el eje que constituye el río Duratón, al igual que en época celtibérica, como componente vertebrador igualmente ritualizado del paisaje sagrado.[86]

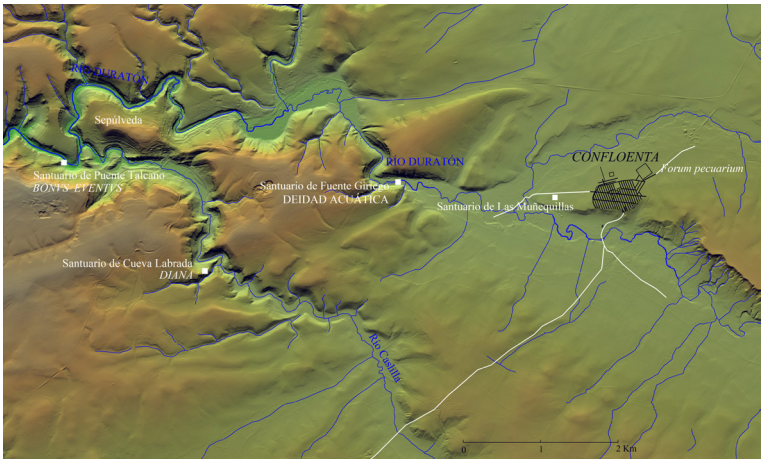


Figura 7 Santuarios en torno a la ciudad de *Confloenta*. © S. Martínez Caballero

86 Martínez Caballero et al. 2021a, 81 ss.

Lista de abreviaturas

AE = L'Année épigraphique. Paris, 1888-.
CIL = Corpus inscriptionum Latinarum. Berlin, 1862-.
ERClunia = Palol, P. de; Vilella, J. (1987). *Clunia II: la epigrafía de Clunia*. Madrid. Excavaciones Arqueológicas en España 150.
ERPS = Epigrafía romana de la provincia de Soria. Soria, 1980.
ERSg = Santos Yanguas, J.; Hoces de la Guardia, Á.L.; del Hoyo, J. (2005). *Epigrafía romana de Segovia y su provincia*. Segovia.
HEp = Hispania Epigraphica. Madrid.
HEpOl = Hispania Epigraphica on Line. https://eda-bea.es/
ZPE = Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Bonn, 1967-.

Bibliografía

Aleixandre Blasco, A. (2015). *Matres y divinidades afines de carácter plural en Hispania antigua* [Tesis Doctoral]. València.
Alfaro Peña, E. (2018). «Los Casares de San Pedro Manrique: un viejo *oppidum*, una pequeña ciudad». Martínez Caballero, S. et al. (eds), *El urbanismo de las ciudades romanas del valle del Duero*. Segovia, 51-69. Anejos de Segovia Histórica 2.
Alfayé, S. (2009). *Santuarios y rituales en la Hispania céltica*. Oxford. BAR International Series 1963.
Alfayé, S. (2016). «Expresiones religiosas en las ciudades de poder de la Hispania Céltica: el caso de Clunia». *Revista de Historiografía*, 25, 355-83.
Alföldy, G. (1994). «Epigraphica Hispanica XV: Eine Felsinschriftbei Sepulveda (prov. Segovia)». *ZPE*, 100, 451-63.
Almagro-Gorbea, M. (1994). «Urbanismo en la Hispania 'céltica': castros y *oppida* en el Ce1862-.ntro y Occidente de la Península Ibérica». Almagro-Gorbea, M; Martín, A.Mª (eds), *Castros y oppida en Extremadura*. Madrid, 13-75. Complutum Extra 4.
Almagro-Gorbea, M. (2002). «Una probable divinidad tartésica identificada: NIETHOS». *Palaeohispánica: Revista sobre lenguas y culturas de la Hispania antigua*, 2, 37-70.
Almagro-Gorbea, M.; Lorrio Alvarado, A.J. (2010). «El 'Heros Ktistes' y los símbolos de poder de la Hispania prerromana». *Ritos y mitos*. VI Simposio sobre los Celtíberos. Zaragoza, 157-82.
Almagro-Gorbea, M.; Lorrio Alvarado, A.J. (2011). *Teutates. El Héroe Fundador*. Madrid. Bibliotheca Archaeologica Hispana 36.
Álvarez González, Y. et al. (2017). «El *oppidum* de San Cibrán de Las y el papel de la religión en los procesos de centralización en la Edad del Hierro». *CuPAUAM*, 43, 217-39.
Álvarez-Sanchís, J.R. (1999). *Los Vettones*. Madrid. Bibliotheca Archaeologica Hispana 1.
Argente Oliver, J.L.; Díaz Díaz, A. (1996). *Tiermes. Guía del yacimiento y Museo*. Valladolid.
Aupert, P. (1991). «Les thermes comme lieux de culte». *Les thermes romaines = Actes de la table ronde organisée par l'École Française à Rom* (Rome, 11-12 nov. 1988). Roma, 185-92. Collection de l'Ecole française de Rome 142.
Ayarzagüena, M. et al. (2022). «La Dama del Cerro de los Almadenes (Ortigosa del Monte, Segovia)». Martínez, S. et al. (eds), *Segovia romana*. Segovia, 327-40.
Bell, M. (1988). «Excavations at Morgantina 1890-1985: Preliminary Report XII». *American Journal of Archaeology*, 92(3), 313-42.

Berrocal-Rangel, L. et al. (2014). «El santuario republicano de 'Nertobriga Concordia Iulia' una aportación al conocimiento de los rituales de fundación», *Journal of Roman Archaeology*, 27(1), 82-108.

Burillo Mozota, F. (2023). «Las ciudades estado celtibéricas. El caso de Segeda». Martínez Caballero, S. et al. (eds), *Celtíberos y vacceos. Origen y desarrollo de la ciudad en la Protohistoria en el alto y medio Duero*. Segovia, 27-48. Anejos de Segovia Histórica 6.

Burillo Cuadrado, M.P.; Burillo Mozota, F. (2010). «Caballos y discos solares en la iconografía numantina. Una aproximación a la cosmología y ritualidad celtibérica». Burillo Mozota, F. (ed.), *Ritos y mitos.* VI Simposio sobre los Celtíberos. Zaragoza, 485-98.

Coarelli, F. (1983). *Il Foro Romano*. Vol. 1, *Periodo arcaico. Dalle origini alla fine della Repubblica*. Roma.

Coarelli, F. (1988a). *Il Foro Boario. Dalle origini alla fine della Repubblica*. Roma.

Coarelli, F. (1988b). «I santuari, il fiume, gli empori». Momigliano, A.; Schiavone, A. (a cura di), *Storia di Roma*. Vol. 1, *Roma in Italia*. Torino, 127-52.

Coarelli, F. (1997). *Il Campo Marzio. Dalle origini alla fine della Repubblica*. Roma.

Coarelli, F. (2000). «*Mundus, pomerium, ager*; la concezione dello spazio a Roma». Camassa, G. et al. (a cura di), *Paesaggi di potere: problemi e prospettive*. Roma, 285-292. Quaderni di Eutopia 2.

Coarelli, F. (2009). «Gli spazi sacri della città repubblicana in Italia». Mateos, P. et al. (eds), *Santuarios, oppida y ciudades: arquitectura sacra en el origen y desarrollo urbano del Mediterráneo Occidental*. Mérida, 249-52. Anejos de *AEspA* XLV.

Gasperini, G. (1992). «Sul complesso ipogeico della Cueva de Román e le sue iscrizioni». *Miscellanea Greca e Romana*, 17, 283-96.

Gómez-Pantoja, J.L. (1999). «Las Madres de Clunia». Villar, F.; Beltrán, F. (eds), *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana*. Salamanca, 421-32.

Gómez-Pantoja, J.L.; García Palomar, F. (2001). «El culto a Hércules y otras novedades epigráficas de San Esteban de Gormaz (Soria)». *Homenatge a Josep Corell i Vincent. Studia Philologica Valentina*, 5, 73-101.

Hernando Sobrino, Mª R. (2014). «El culto de Hércules en la Meseta: testimonios, carácter y conexiones». Mangas Manjarrés, J.; Luzón Nogué, J.Mª (eds), *Santuarios suburbanos y del territorio de las ciudades romanas de Hispania*. Madrid, 383-411.

Iglesia Santamaría, M.Á. de la; Tuset Bertrán, F. (2013). «El proyecto del Foro de Clunia. Espacio y función». Soler, B. et al. (eds), *Las sedes de los* ordines decurionum *en Hispania. Análisis arquitectónico y modelo tipológico*. Madrid, 97-110. Anejos de *AEspA* LXVII.

Jimeno Martínez, A. et al. (2004). *La Necrópolis Celtibérica de Numancia*, Arqueología en Castilla y León 12, Soria.

Jimeno Martínez, A. et al. (2005). «Numancia». Chaín Galán, A.; De la Torre Echávarri, J.I. (eds), *Celtíberos: tras la estela de Numancia*. Salamanca, 161-8.

Jimeno Martínez, A. et al. (2010). «Ritos funerarios y mitos astrales en las necrópolis celtibéricas del Alto Duero». Burillo Mozota, F. (ed.), *Ritos y mitos: VI Simposio sobre los Celtíberos*. Zaragoza, 369-90.

La Regina, A. (2000). «Il Cippo abellano. Il trattato tra Abella e Nola per l'uso comune del santuario di Ercole e di un fondo adiacente». *Studi sull'Italia dei Samniti*. Milano, 214-22.

Mangas Manjarrés, J. et al. (2013). «El ara de las *Parcae* de *Termes* (Tiermes, Soria): nuevo documento y análisis sobre un probable sincretismo». *Gerión*, 31, 331-61.

Marco Simón, F. (1993). *"Nemedus Augustus". Aurea Saecula. Studia Palaeohispanica et Indogermanica J. Untermann ab amicis hispanicis oblata*. Barcelona, 165-78.

Marco Simón, F. (2006). «The Cult of the Lugoves in Hispania». *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 57, 209-18.

Marco Simón, F. (2021). «Aproximación a los cultos rurales en el *Conventus Cluniensis*. Espacios, agentes y contextos». *Arys*, 19, 271-303.

Martínez Caballero, S. (2010). «El Foro romano de *Termes* (*Hispania Citerior*). Síntesis histórica, arqueológica y topográfica (s. I a. C.- s. IV d. C.)». *AEspA*, 83, 221-66.

Martínez Caballero, S. (2014a). *Confloenta, la ciudad romana de Duratón. La historia, la ciudad, el territorio, los cultos*. Segovia.

Martínez Caballero, S. (2014b). «*Bonus Eventus* en Puente Talcano (Sepúlveda, Segovia). Un santuario rural en el territorio del municipium de Duratón (Hispania Citerior)». Mangas, J.; Novillo, M.Á. (eds), *Santuarios suburbanos y del territorio de las ciudades romanas*. Madrid, 339-82.

Martínez Caballero, S. (2016). «El *campus-forum pecuarium* de *Confloenta* (Duratón, Segovia)». Rodríguez Gutiérrez, O. et al. (eds), *Los espacios de reunión de las asociaciones romanas. Diálogos desde la arqueología y la historia, en homenaje a Bertrand Goffaux*. Sevilla, 447-54.

Martínez Caballero, S. (2017). *El proceso de urbanización de la Meseta Norte en la Protohistoria y la Antigüedad. La ciudad celtibérica y romana de Termes (s. VI a. C.-193 p.C.)*. Oxford. BAR International Series 2850.

Martínez Caballero, S. (2018a). «Evolución urbanística de la ciudad romana de *Termes*». Martínez Caballero, S. et al. (eds), *El urbanismo de las ciudades romanas del valle del* Duero. Segovia, 111-36. Anejos de Segovia Histórica 2.

Martínez Caballero, S. (2018b). «La ciudad romana de *Confloenta* (Duratón, Segovia)». Martínez Caballero, S. et al. (eds), *El urbanismo de las ciudades romanas del valle del Duero*. Segovia, 137-56. Anejos de Segovia Histórica 2.

Martínez Caballero, S. (2019). *La Antigüedad. Segovia en época romana. Historia de Segovia y su provincia*, vol. 3. Segovia.

Martínez Caballero, S. (2021a). «Paisaje sagrado de la ciudad celtibérica y romana de *Termes* (Tiermes, Soria, Hispania Citerior)». Martínez Caballero, S.; Santos Yanguas, J. (eds), *Paisajes sagrados del Duero en la Antigüedad = Actas de la II Reunión de Ciudades romanas del valle del Duero* (Segovia, 18- 19 de octubre 2018). Segovia, 27-60. Anejos de Segovia Histórica 3.

Martínez Caballero, S. (2021b). *Sagrado río Duratón. Naturaleza sacra entre Segovia, Confloenta y Termes en la Antigüedad*. Segovia.

Martínez Caballero, S. (2023a). «*Termes* (Tiermes, Soria). Génesis y desarrollo de la ciudad estado celtibérica». Martínez Caballero, S. et al. (eds), *Celtíberos y vacceos. Origen y desarrollo de la ciudad en la Protohistoria en el alto y medio Duero*. Segovia, 89-120. Anejos de Segovia Histórica 6.

Martínez Caballero, S. (2023b). «Creencias y paisaje sagrado celtibérico. De Segovia a Termes». Martínez Caballero, S. et al. (eds), *Al sur del Duero: Ciudades de los Celtíberos*. Segovia, 195-206.

Martínez Caballero, S. (2023c). «Ciudad y santuarios en la Celtiberia del Duero: comunicación religiosa y transformación ideológica». Dopico, MªD.; Villanueva Acuña, M. (eds), *Specula Populi Romani?: 'revisitando' o papel da cidade*. Lugo, 179-209. Philtáte 6.

Martínez Caballero, S. et al. (2018). *El urbanismo de las ciudades romanas del valle del Duero*. Segovia. Anejos de Segovia Histórica 2.

Martínez Caballero, S. et al. (2021a). «Nuevas aras de Confloenta, Duratón (Segovia), Hispania Citerior, nuevos datos sobre la inscripción de Fortuna Balnearis». *Veleia*, 38, 269-84.

Martínez Caballero, S. et al. (2021b). «*Loci consecrati* en el territorio de una *civitas romana*: *Confloenta* (Duratón, Segovia)». Martínez Caballero, S.; Santos Yanguas, J. (eds), *Paisajes sagrados del Duero en la Antigüedad. = Actas II Reunión de Ciudades romanas del valle del Duero* (Segovia, 18 y 19 de octubre de 2018). Segovia. 61-90. Anejos de Segovia Histórica 3.

Mayer Olivé, M.; Abásolo Álvarez, J.A. (1997). «Inscripciones latinas». Corchón, M.ª S. (ed.), *La cueva de La Griega de Pedraza (Segovia)*. Valladolid, 183-259. Monografías Arqueología en Castilla y León 3.

Palol, P. de; Guitart Durán, J. (2000). *Los grandes conjuntos públicos. El Foro de la Colonia de Clunia*. Burgos. Clunia 8.1.

Palol Salellas, P. de; Vilella Masana, J. (1986). «Un santuario priápico en *Clunia*?». *Koiné*, 2, 15-25.

Palol Salellas, P. de; Vilella Masana, J. (1987). *Clunia II: la epigrafía de Clunia*. Madrid. Excavaciones Arqueológicas en España 150.

Rodríguez Colmenero, A. (2000). «Pedras formosas. Un nuevo matiz interpretativo». Fernández Ochoa, C.; García Entero, V. (eds), *Termas romanas en el Occidente del Imperio. II Coloquio Internacional de arqueología romana. Gijón 1999*. Gijón, 397-402.

Santos Yanguas, J. (1985). «La inscripción del Puente Talcano, Sepúlveda, Segovia (*CIL* II, 5095 – 3089): nueva lectura e interpretación». *Symbolae Ludovico Mitxelena septuagenario oblatae*, vol. 1. Vitoria-Gasteiz, 537-45. Anejos de Veleia. Series Maior 1.

Santos Yanguas, J. (2017). «La acción de Tiberio en el medio y alto valle del Ebro. ¿Continuidad o ralentización?». Ruiz-Gutiérrez, A.; Cortés Bárcena, C. (eds), '*Memoriae civitatum': arqueología y epigrafía de la ciudad romana: estudios en homenaje a José Manuel Iglesias Gil*. Santander, 365-86.

Sisani, S. (2001). '*Tuta Ikuvina'. Svilupo e idoelogia della forma urbana a Gubbio*. Roma.

Sisani, S.; Camerieri, P. (2013). «Nursia: topografia del centro urbano». Sisani, S. (ed.), *Nursia e l'ager Nursinus. Un distretto sabino dalla* praefectura *al municipium*. Roma, 103-11.

Torelli, M. (1993). «Gli aromi e il sale. Afrodite ed Eracle nell'Emporia arcaica dell'Italia». Mastrocinque, A. (a cura di), *Ercole in Occidente*. Trento, 91-117.

Valdés, L. (2009). *Gastiburu. El santuario vasco de la Edad del Hierro*. 2 vols. Madrid. Bibliotheca Archaeologica Hispana 29.

Writing and Religious Traditions
in the Ancient Western Mediterranean
edited by Lorenzo Calvelli and María Dolores Dopico Caínzos

La integración de las divinidades locales en los panteones cívicos del Noroeste hispano: algunos ejemplos

María Cruz González-Rodríguez
Universidad del País Vasco (EHU/UPV), España

Abstract On the basis of the wealth of divine onomastic sequences of local character in the Hispanic Northwest, some sacred inscriptions of the early imperial period are analysed, offering an approach to the problems of integration and 'Romanisation' of local cults into the new civic pantheons created by Rome in this territory.

Keywords Hispania citerior. Northwest. Early imperial epigraphy. Local deities. Theonymic formulas. Romanisation. Integration. Civica religio.

Índice 1 Introducción. – 2 Las divinidades locales en la epigrafía latina altoimperial: los formularios teonímicos. – 3 Algunos ejemplos. – 4 A modo de recapitulación.

1 Introducción

El área geográfica que nos ocupa corresponde a la zona Noroeste de la *provincia* de *Hispania citerior* y abarca, desde la época del principado, los territorios de los *conventus Asturum, Bracaraugustanus* y *Lucensis* habitados por los grupos de población de los *Astures* y los *Callaeci* **[fig. 1]**.

Se trata de un territorio calificado habitualmente como 'marginal' que entra a formar parte del imperio romano en diferentes momentos pues mientras los galaicos son conquistados tras las campañas de

Antichistica 44 | Storia ed epigrafia 11
e-ISSN 2610-8291 | ISSN 2610-8801
ISBN [ebook] 978-88-6969-931-3 | ISBN [print] 978-88-6969-932-0
Peer review | Open access
Submitted 2025-04-01 | Accepted 2025-04-22 | Published 2025-09-24
© 2025 González-Rodríguez | CC BY 4.0
DOI 10.30687/978-88-6969-931-3/005

Junio Bruto en el 136 a.C. los ástures no lo serán hasta el final de las guerras cántabro-ástures en el 19 a.C.

Como consecuencia de esta tardía incorporación e integración en el imperio –al menos en la parte más occidental– y las características del poblamiento en la etapa anterior a la conquista, nos encontramos, en época romana, con un paisaje eminentemente rural (que contrasta con el de la zona este y nordeste de la misma *provincia*).

La urbanización en el territorio del Noroeste hispano es muy escasa y puntual y, además, buena parte de las *civitates* no siguen el modelo de la ciudad-estado clásica y su lugar central –cuando se localiza– no es siempre un *oppidum* sino un simple castro o *castellum*.

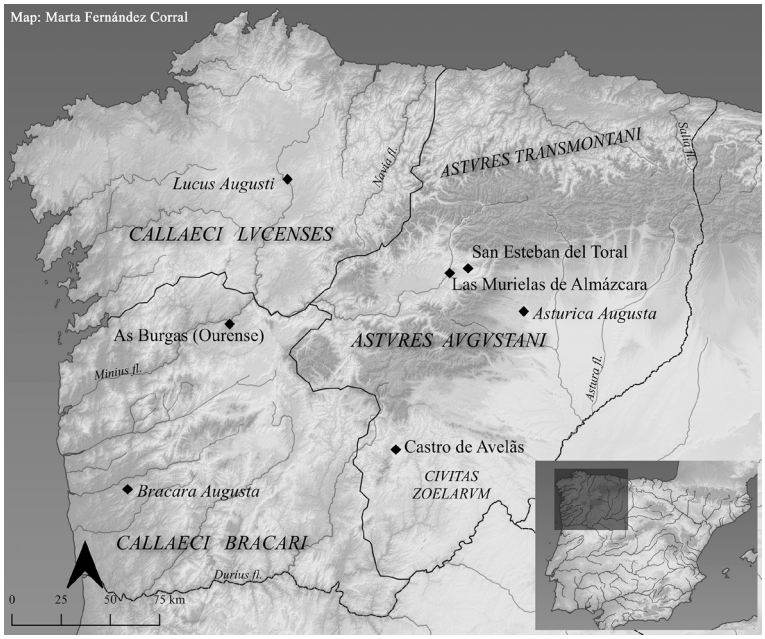


Figura 1 Los *conventus* del Noroeste hispano con indicación de las localidades mencionadas en el texto

No obstante, a pesar de su tardía conquista e integración en el imperio, la epigrafía latina de carácter religioso referida a las divinidades locales hallada en este territorio es, junto con la del área lusitana, la más abundante y rica de toda la *Hispania* indoeuropea.

El problema es que estas fuentes epigráficas se caracterizan por haber sido halladas, mayoritariamente, fuera de contexto arqueológico, es decir en entornos secundarios y con frecuencia reutilizadas en ermitas e iglesias **[fig. 2]** con el consiguiente cambio de función. Estas circunstancias hacen que desconozcamos el paisaje religioso en el que se insertaban y que tengamos serios e insalvables problemas para establecer su datación[1] y tan solo podamos indicar que la gran mayoría corresponde a época Flavia y posterior (ss. I a III d.C.).

Figura 2
Dedicación a *Ariounis Mincosegaeigis*. Conservada en la ermita de Santo Tomé en Nocelo, San Mamede de Sobreganade (Porqueira, Orense). González-Rodríguez 2021, nº 4. Fotografía: Manuel Ramírez Sánchez

1 Como es sabido son muchos los problemas de datación de las inscripciones religiosas y más aún en un ámbito geográfico como el que nos ocupa. Sobre la cronología del término *deus/dea* en la epigrafía de las Galias y Germanias véase Raepsaet-Charlier 1993.

Otro aspecto que hay que tener presente es que los soportes son, por regla general, de granito, material que se erosiona fácilmente por lo que el estado de conservación de buena parte de los epígrafes es malo **[fig. 3]**. Ambas características hacen que, si siempre es necesario el estudio directo de las piezas, en este caso las autopsias sean absolutamente imprescindibles.

Figura 3
Dedicación a una divinidad local de nombre inseguro: *V[---] IA ITILIE N*. El Valle y Tedejo (Folgoso de la Ribera, León). González-Rodríguez 2021, 226. Fotografía: Joaquín Gorrochategui

El arco cronológico señalado indica que en esta zona el hábito epigráfico se inicia en el s. I y se enmarca, lógicamente, en el proceso histórico de integración de este espacio y sus gentes en el imperio romano con la consiguiente reorganización del territorio y la transformación de las comunidades locales en *civitates* con su *religio* y sus nuevos panteones. Se trata, por tanto, de un espacio provincial privilegiado para acercarse al conocimiento del complejo proceso de integración de las divinidades locales en la nueva *religio* cívica.[2] Sin embargo, nos encontramos con un problema de partida ya que para la época anterior a la conquista apenas disponemos de información sobre la religión de estos grupos de población. Los únicos datos son los que nos proporciona, para el cambio de era, el geógrafo griego

2 Sobre esta cuestión, puede verse, entre otros, Van Andringa 2007.

Estrabón (Strab. 3.3.7) cuando refiriéndose a los pueblos del norte de Hispania o 'montañeses' informa de que estos hacían sacrificios a Ares y llevaban a cabo hecatombes, del mismo modo que los griegos.[3]

Se trata de unas escuetas noticias que únicamente nos permiten saber que los pueblos montañeses del norte (entre los que se incluyen los galaicos y los ástures) realizaban sacrificios cruentos (de un macho cabrío, caballos y prisioneros) a una divinidad que el autor identifica con el dios griego de la guerra, Ares.

Lamentablemente, aparte de esta exigua información sobre los sacrificios no conocemos nada más del resto de los ritos que pudieron haber practicado estas poblaciones en época anterior a la conquista romana y hay que ser muy conscientes de esta ignorancia. Como tampoco contamos con restos materiales seguros[4] sobre los usos cultuales todo parece indicar que, o bien estamos ante unas prácticas de carácter perecedero que no han dejado huella alguna en el registro arqueológico, o ante un fenómeno religioso post-conquista romana.[5] Esta última parece ser la situación que mejor se ajusta a este territorio.

En este sentido resulta esclarecedor otro dato que también aporta Estrabón (Strab. 3.4.16):

> ἔνιοι δὲ τοὺς Καλλαϊκοὺς ἀθέους φασί, τοὺς δὲ Κελτίβηρας καὶ τοὺς προσβόρρους τῶν ὁμόρων αὐτοῖς ἀνωνύμωι τινὶ θεῶι [θύειν] ταῖς πανσελήνοις νύκτωρ πρὸ τῶν πυλῶν, πανοικίους τε χορεύειν καὶ παννυχίζειν.
>
> Algunos afirman que los galaicos no tienen dioses[6] y que los celtíberos y sus vecinos del norte <hacen sacrificios> a un dios sin nombre y en las noches de luna llena delante de las puertas de las aldeas, y que con toda la familia danzan y permanecen en vela toda la noche.

En este párrafo –al margen de que puede interpretarse como un recurso para remarcar la barbarie de este grupo de población– nos está indicando que los galaicos no daban nombres a sus dioses[7] por lo que en época prerromana estamos ante divinidades innominadas

3 Véase al respecto Bermejo Barrera 1981.

4 Véase Alfayé et al. 2014.

5 Alfayé 2009; 2013.

6 Trad. de Gómez Espelosín 2007 si bien respetando el texto griego resulta mejor «los galaicos son ateos» tal y como recogen las traducciones de Trotta 1996 («Alcuni sostengono poi che i Callaeci sono atei») y de Laserre 1966 («Certains auteurs affirment aussi que les Callaïques sont athées»).

7 Sobre los dioses sin nombre y la 'alteridad' véase Scarpi 2005.

mientras que, tras la conquista, a partir de los datos epigráficos, la situación es muy distinta.

2 Las divinidades locales en la epigrafía latina altoimperial: los formularios teonímicos

Frente a la ausencia de datos sobre los nombres de las divinidades en la etapa anterior a la conquista, la epigrafía religiosa del Noroeste hispano, a lo largo del alto-imperio, proporciona una larga lista de teónimos locales que sobrepasa, con creces, el centenar y que ofrece una rica y variada tipología[8] tal y como se puede observar en el siguiente cuadro:[9]

Cuadro 1 Secuencias onomásticas divinas

	Secuencias onomásticas divinas	
1	**Nombre divino simple**	
1.1	**Teónimo**	*Abione*; *Abne*; *Aernu*; *Ambieicri*; *Bero*; *Castaecis*; *Co[h]ue(tene)* (× 2); *Coso* (× 4); *Craro*; *Duagena*; *Edovio* (× 3); *Larauco*; *Nabiae/Naviae* (× 7); *Ocaere*; *Por[o]lo*; *Reae*; *Regoni*; *Tilleno*; *Valmulu*;*Vemelucelo*; *Verore* (× 3)
1.2	**Asociación de nombres divinos**	*Deo domino Cusu Nemedeco*; *Reae Bandu(e)*; *Reo Bormanico*; *Reve Larauco*; *Marti Tileno*; *Tongoe Nabiagoi*
1.3	**Nombre divino simple y término genérico latino**	*Deo Aerno* (× 3); *Deo Ban[du]*; *Deo Belso*; *Deo Bero*; *Deo Lari Bero* (× 2); *Deo Bodo*; *Deae Cenduediae*; *Coso domino*; *Deae Degant(iae)*; *Deo Dever*; *Deo Durbedico*; *Deo Mentoviaco* (× 2); *Deo Mundon[i]*; *Dea Nave*; *Deo domino Nemedec[o]*; *Deis Queunuris*; *Reo Sancto*; *D(eo) Talabrigo*; *Deivo VesteroDeo Vestio*; *Dominae Nabiae*
1.4	**Epíteto utilizado como teónimo**	*Abolodeneco*; *Alboco*; *Atilaeco*; *Bormanico*; *Diis Cegeagis*; *Mandicae*; *Tameobric(o)*; *Turiaco*; *Vdunniaeco*

8 Untermann 1986; De Hoz 1986; González-Rodríguez 2001-02; 2024.

9 Ofrecemos los nombres divinos locales tal y como aparecen en el texto epigráfico ya que en ocasiones desconocemos la forma del nominativo.

	Secuencias onomásticas divinas	
2	**Nombres divinos bimembres y trimembres**	
2.1	**Nombres divinos locales + epítetos locales**	*Ariounis Mincosegaeigis*; *Bandue Ae[.]obrigo*; *Bandue Alan[--]ricae*; *Bandue Bolecco*; *Bandue Cad[ie]go?*; *Bandue Veigebreaego*; *Bandue Verubric[o] sive Nerubric[o]*; *Bandui Alaeriaego*; *Bandui Ocoloego*; *Candeberonio Caeduradio*; *Cohue(tene) Berralocecu*; *Coso Esoaego*; *Coso Maelobrigo*; *Coso Oenaego*; *Coso Udavin[i]ago*; *Cosu Nemedeco*; *Cossue Nidoledio*; *Erbo Erbieco*; *Ermaeei Devori*; *Evedutoniu Barciae(co)*; *Laho Paraliomego*; *Lucubo Arousa(ego)*; *Lucubo Arquienob(o)*; *Lucubu Arquieni*; *Lucubu(?) Arqienobo*; *Lugubus Arovieis*; *Madarssu Soelagau*; *Moelio Mordioneco*; *Naviae Arconunieca(e)*; *[N]abiae Elaesurraneg[ae]*; *Naviae Sesmacae*; *Ninmedo Aseddiago*; *Reo Paramaeco*; *[R]ego Turiaco*; *Reove Vadumic(o)*; *Reve Anabaraego* (× 6); *Reve Arabaeco*; *Reve Siboico*; *Revue Reumirago*; *Revue Veisuto*; *Sadu Uladu*; *Sulei[s] [N]ant[u] gaicis*; *Torolo Combiciego* (× 2); *Virrore Viliaego*
2.2	**Divinidades clásicas + epítetos locales**	*Conso S[.]emensi*; *G(enio) Asturice[nsi]um*; *Genio Laquinie(n)si*; *Genio Tiauranceaico*; *[G]enio [T]ongobr[i]censium*; *Genio Viriocelensi*; *Iovi Ladico*; *Lari Beiraidego*; *Lari Circeiebaeco Proeneta[e]co*; *Lari Ocaelaeco*; *Lari Pemaneieco*; *Lari Sefio*; *Larib[u(s)] Anaeci[s]*; *[L]aribus Buricis*; *Laribus Cerenaecis*; *Larib(us) Callaeciar(um)*; *Laribus Gumelae(cis)*; *Laribus Tarmucenbaecis Ceceaecis*; *Laribus Turargi[s]?*; *Marti Cairiociego*; *Marti Cari[e]co*; *Marti Tarbuceli*; *Nynphis Fontis Amevi*; *Nym[p]his Lupianis*; *Tutela[e] Berisi*
2.3	**Asociación de divinidades clásicas + epítetos locales**	*Apollini Granno Marti Sagato*; *Fontibus Actinienſibus et Apolini MNE[-ca. 5-6]IMO et sanc<t>issimo*
2.4	**Nombres divinos bimembres + términos genéricos latinos**	*Deo Bero Breo*; *Deo Bero Brieco*; *Deo Lari Bero Breo* (× 25) [sobre el formulario teonímico de esta divinidad y su santuario véase Koch 2019]; *Deo Coso Esoaego*; *Deo Coso [.]otrego*; *Deo Domino Cossue Segidiaeco*; *[D(eo)?]Soe Me[.]obrigo*; *Deo Vaco Caburio*; *Deo Vago Donnaego*; *D]eo Vest[io] [A]loni[e]go* (× 2)

Tal y como refleja el cuadro, el formulario teonímico local del Noroeste hispano presenta una gran diversidad de combinaciones que demuestran la riqueza del panteón local y que se pueden dividir en dos grandes grupos: los nombres divinos simples y los compuestos y ambos, a su vez, ofrecen diferentes variantes. En el primer grupo destacan los epítetos utilizados como teónimos y las asociaciones de nombres divinos, práctica que trasluce un hábito bien conocido en otros panteones mediterráneos. Además, algunas de las divinidades están documentadas de forma abundante como es el caso de *Coso*[10] y *Nabia/Navia*,[11] aunque la gran mayoría son hápax.

En el segundo grupo la secuencia onomástica más abundante es la compuesta por teónimo acompañado de epíteto/s, ambos de carácter local. La variedad de estos últimos (de estructura adjetival)[12] materializa muy bien la riqueza del politeísmo en esta zona. El problema es establecer la clasificación y funcionalidad segura de estos determinantes. Esta es, sin duda, una labor que precisa un estudio interdisciplinar que exige la colaboración de historiadores, epigrafistas y lingüistas y que excede los límites de esta contribución.

Se han hecho muchos esfuerzos desde el campo de la lingüística para establecer la etimología de estos determinantes pero esta cuestión presenta, como ya han señalado otros investigadores,[13] serios problemas.

Determinar el proceso de formación de estos nombres divinos[14] es complicado y difícil. Lo que resulta más evidente es que algunos de ellos parecen relacionarse con topónimos como los formados sobre el sufijo *-briga* o los terminados en *-ensis*, como ya hace tiempo señaló Albertos,[15] con lo que estaríamos ante divinidades protectoras de núcleos de población de mayor o menor amplitud (*civitates*, *castella*, etc.).

Desde el punto de vista histórico y de lo visto hasta aquí se deriva que la información epigráfica permite contraponer la situación de la etapa anterior a la conquista a la de dominio romano pues la epigrafía

10 Ramírez-Sánchez, González-Rodríguez 2022, 221-53; Abascal 2022, 295-300; Abascal, López Fernández 2023, nr. 211.

11 Olivares 1998-99, 229-41.

12 Albertos (1975, 52) señala la frecuencia «del sufijo *-aico*, latinizado en *-aeco*, frecuentemente sonorizado en *-aego* y a veces con el diptongo reducido *-eco, -ego*».

13 Moralejo 2002, 81 y más recientemente Vallejo 2021, 279-94.

14 Lamentablemente, no contamos con ningún ejemplo tan explícito como los hallados en Lusitania en los que se observa la relación estrecha entre el epíteto divino y el nombre de una unidad organizativa indígena, una *gentilitas*: *Asidiae / gentilitas / Polturicio|rum ex voto Poltu/ri Caenonis / a(nimo) l(ibens) s(olvit)*; *Asidiae / Polturi/ceae / L(ucius) Attius / Vegetus / v(otum) l(ibens) s(olvit)* (Assunção et al. 2009, 177-89; *HEp* 18, 559-60; d'Encarnação 2023, 181-90). Sobre la relación entre nombres de divinidades y unidades suprafamiliares indígenas véase Albertos 1975, 49-60; Luján Martínez 2014.

15 Albertos 1975, 55 ss.

religiosa de época alto imperial localizada en esta área ofrece una rica, variada y extensa lista de nombres de divinidades. Por tanto, en época romana se dio el paso de las 'divinidades innominadas' de la etapa anterior a un 'rico y variado formulario teonímico' y en este cambio el papel de Roma es claro. Dar nombre a los dioses, como a las *regiones* históricas –como es el caso de *Callaecia* y *Asturia*– y a los grupos de población –como sucede con los *Callaeci* y los *Astures*– es consecuencia de la importante labor de organización llevada a cabo por Roma en este ámbito geográfico y constituye el primer paso relacionado con la integración de las divinidades locales en los panteones de las *civitates* de este territorio.

Por tanto, nos encontramos con un rico y complejo panteón local del Noroeste hispano que sale a la luz gracias a la epigrafía latina de época romana que, como ya hemos indicado en un trabajo anterior[16] y veremos a continuación, presenta fórmulas religiosas típicamente romanas. Estas, junto con los propios soportes epigráficos (mayoritariamente aras) constituyen la primera y más evidente materialización de la integración de las divinidades locales en la nueva realidad romana.

3 Algunos ejemplos

Este proceso de integración no se queda sólo en la forma, sino que se observa también en el contenido de los textos epigráficos de carácter religioso. En todo el Noroeste, el *conventus* que proporciona los ejemplos más significativos para valorar este mecanismo es el *conventus Asturum*.

El primer ejemplo corresponde a un epígrafe hallado en la localidad de San Esteban del Toral (León) en territorio de la *civitas* de *Interamnium Flavium* (Ptol. *Geog*. 2.6.28) cuyo lugar central se localiza en Las Murielas de Almázcara (Congosto, León).[17] La divinidad honrada es la diosa *Cenduedia* **[fig. 4]** –*Deae / Cendu/ediae / sacru/m castellani*–[18] a quien hacen la dedicación unos *castellani* de nombre desconocido por lo que se puede deducir que *Cenduedia* es la divinidad tutelar de esta aglomeración secundaria y de sus habitantes que son los responsables de la dedicación.

16 Fernández Corral, González-Rodríguez 2021.

17 Fernández Ochoa, Morillo Cerdán 1999, 80.

18 *AE* 1995, 855; *ERPLe* 4.

Figura 4
Dedicación a la diosa *Cenduedia*. San Esteban del Toral (León). González-Rodríguez 2021, nº 10. Fotografía: Manuel Ramírez Sánchez

Esta ofrenda llevada a cabo por unos *castellani* se encuadra bien en las características del fraccionado poblamiento del Noroeste hispano donde los *castella* o castros, tal y como demuestra también la arqueología,[19] juegan un papel clave en la estructuración del territorio, tanto en época prerromana como romana. Por ello, los nuevos cultos comunitarios debieron cumplir un papel importante en la cohesión de estas pequeñas comunidades locales[20] y en la identidad de sus habitantes en el marco de la nueva *civitas* –*Interamnium Flavium* (Ptol. *Geog*. 2.6.28)– creada por Roma a partir de la realidad preexistente.

El segundo ejemplo nos lo ofrece el panteón de la *civitas Zoelarum*. Esta es una *civitas* particular que ejemplifica a la perfección las peculiaridades que, tal y como señalamos al inicio, presentan algunas de las comunidades cívicas de esta zona. Se trata de una comunidad cuyo centro político-administrativo y religioso es un simple castro

19 Sobre el mosaico de la denominada 'cultura castreña' puede verse González Alvárez 2011.

20 Acerca del papel de los cultos de las aglomeraciones secundarias en los panteones cívicos resultan muy útiles las reflexiones de Raepsaet-Charlier (2022) para el caso de las Galias. Asimismo, sobre las transformaciones de los asentamientos indígenas del Véneto véase Cresci Marrone 2009.

(castro de Avelãs, Bragança Portugal) que presenta características constitutivas y organizativas singulares.[21]

La inscripción que nos interesa, lamentablemente desaparecida, fue hallada en el mencionado castro y está dedicada por el *ordo Zoelarum* al dios Aerno.[22] Este testimonio de carácter público (como el anterior) puede considerarse un ejemplo claro del papel que las divinidades locales jugaron en la creación y afirmación de los panteones de las nuevas comunidades cívicas creadas por Roma.[23] En este caso el *ordo Zoelarum*, asumiendo el formulario votivo romano (*ex voto*) en honor de la divinidad protectora de la comunidad política, cumplió con sus obligaciones cívico-religiosas al mismo tiempo que manifestaba su *pietas*.

Por ello, consideramos que el culto al dios Aerno[24] no debe interpretarse –tal y como en ocasiones se ha hecho– como un ejemplo de resistencia a la romanización en ámbito rural sino que, por el contrario, debe valorarse como un paso importante en la integración de los dioses locales en la nueva realidad político-administrativa que pone de manifiesto los cambios significativos que sufrió la comunidad local de los Zoelas (*gens Zoelarum*) para adaptarse a las nueva situación que impuso la *pax* romana y su reorganización y constitución como *civitas*.

El tercer ejemplo ha sido hallado en el territorio de la *civitas* de *Asturica Augusta* (Astorga, León), la ciudad más importante del *conventus*. El rico panteón de esta ciudad ofrece una abundante presencia de divinidades del panteón clásico[25] pues no en vano es un centro administrativo relacionado con las explotaciones de minas de oro del Noroeste en la que es muy significativa la presencia de cultores pertenecientes al ámbito de la administración romana, pero junto a estos testimonios contamos con una interesante dedicación pública a una divinidad local, el dios *Vago Donnaego*.[26] El soporte es una placa de mármol aparecida en contexto secundario,

21 Véase González-Rodríguez 1997, 71-3.

22 *CIL* II 2606: *Deo / Aerno /ordo /Zoelar(um) ex voto.* La misma divinidad es objeto de una devoción privada en el mismo lugar: *Deo / [A]erno / Lucr(etius) /Valens / ex / voto* (*ERRB* 2).

23 Se debe tener muy presente que la *civitas Zoelarum* fue creada por Roma a partir de varias *gentes* tal y como documenta la *tabula* de *hospitium* conocida como 'pacto de los Zoelas' (*CIL* II 2633) que ofrece información sobre los dos momentos históricos (27 y 152 d.C.) de renovación del mencionado *hospitium* y el proceso de reorganización y creación de una nueva comunidad política a partir de la realidad indígena. Véase Sastre 2023 con la bibliografía anterior.

24 Sobre esta divinidad –documentada también fuera del territorio de la *civitas Zoelarum* (*HEp* 6, 735)– puede verse, entre otros, Olivares 2002, 103-4; Redentor 2006.

25 En él se constatan, por ejemplo, dedicaciones a la diosa *Fortuna* (*ERPLe* 34-6) y a la Triada Capitolina (*ERPLe* 39-40).

26 *CIL* II 2636 = *ERPLe* 29.

concretamente reaprovechada en el pavimento de una villa romana de época bajo-imperial[27] localizada a 20 km. de la actual Astorga (*Asturica Augusta*) en la localidad de La Milla del Río, en la provincia de León. El texto se grabó en el lado frontal y en los laterales derecho e izquierdo (que hoy no se conserva) **[figg. 5a-b]** y dice:

Deo / Vago Donnaego / Sacrum res p(ublica) / Ast(uricae) Aug(ustae) per / Mag(istratus) / G(aium) Pacatum / et Fl(avium) Proculum /ex donis
Lateral derecho: *Curante Iulio N[e]pote*.[28]

Figura 5 Dedicación a *Vago Donnaego*. González-Rodríguez 2021, nº 44. A) Cara frontal. B) Lateral. Fotografía: Manuel Ramírez Sánchez

La importancia de este epígrafe, que se puede fechar entre finales del s. I-comienzos del s. II d.C., radica en que se trata de una dedicación de carácter público ya que la mención de la *res publica* junto con la alusión a los magistrados locales (*magistratus*) y la fórmula *ex donis* así lo indican. Se trata de una dedicación al dios *Vago Donnaego* por parte de la *res publica* de *Asturica Augusta*, llevada a cabo por medio de sus magistrados, sufragada por medio de las donaciones monetarias[29] de los cultores y ejecutada por un *curator*.

La fórmula *ex donis* está escasamente representada en la epigrafía latina del occidente del imperio.[30] Se documenta, de forma

27 Rabanal, García 1995, 205.

28 Para más detalles de esta inscripción véase González-Rodríguez 2014.

29 Habitualmente, la traducción que se ha dado de esta expresión es 'donativos': Mañanes 2000, nr. 106; González-Rodríguez 2014, 210 o colecta: *ERPLe* 29.

30 Los hallazgos corresponden a un epígrafe de *Lanuvium (Regio I. Latium et Campania)* y dos de *Novae* (*Moesia inferior*): *CIL* XIV 2088 = *AE* 2020, 73 y *ILNovae* 7 = *AE* 2020, 73 y *PLINovae* 115 = *AE* 2020,73.

segura, solo en otros tres epígrafes (también de carácter público) del s. II d.C. que recogen dedicaciones de estatuas a Juno, Hygia y Esculapio, respectivamente.[31] Estas inscripciones reflejan las ofrendas monetarias (*pecunia stipis*)[32] recogidas en la *Lex Colonia Genitiva Iulia* y destinadas a los *sacra publica* de la colonia. Estos donativos, si había excedentes, podían tener otra finalidad religiosa y satisfacer otras necesidades de la *publica religio* como podían ser las obras de restauración o de mejora de los lugares de culto o para embellecimiento de los mismos. En otras palabras, las monedas donadas a la divinidad (*pecunia sacra*) podían utilizarse en otro tipo de ofrenda siempre y cuando esta sirviese para la conservación y adorno de los santuarios. Esta posibilidad de transformación de la *pecunia sacra* tiene que ver con las características de los *loca sacra* y las *res sacrae* en la religión romana y la reglamentación referida a la mejora y adorno de los primeros y a la utilización de las segundas. Como ha indicado Facchinetti[33] la responsabilidad de esta tarea recaía en las autoridades locales[34] y por ello resulta perfectamente comprensible que en el caso del texto de *Asturica Augusta* figuren, junto a la fórmula *ex donis*, los *magistratus* de la *civitas*. Ellos serían, sin que podamos precisar sus características precisas por falta de más información, los encargados de esta labor.

La pregunta que resulta difícil de responder es la finalidad de los donativos al dios *Vago Donnaego*. Según Tranoy[35] estas donaciones estarían destinadas a la adquisición de los animales para el sacrificio. Esta es una hipótesis probable, dada la importancia de este rito en la *religio* pero, en nuestra opinión, es posible plantear otra interpretación.[36]

Si comparamos este texto con los otros tres del occidente del imperio que mencionan la misma fórmula *ex donis* y cuya finalidad es la dedicación de estatuas a diferentes divinidades del panteón mediterráneo, se puede plantear que el epígrafe de Astorga podría estar haciendo alusión también aquí a la dedicación de una estatua al dios *Vago Donnaego*. Esta propuesta se ve reforzada por la tipología del soporte del texto de Astorga: una placa (de 3,6 cm de grosor) con

31 A ellos hay que añadir otros dos textos de *Aquileia* que registran la variante *de doneis*: *CIL* I² 2822 = *InscrAq*.22 y *CIL* I 1456 [b] = *InscrAq*. 21

32 *FIRA* 105, Líneas 10-12. El término *stipis* en este mismo sentido puede verse en *CIL* I 1105 –*stips Apollinis*– o en *CIL* X 3781 –*stips Dianae* en el templo de Diana Tifatina en Capua.

33 Faccinetti 2006.

34 Tal y como se observa en la *Lex aedis Furfensis* del año 58 a. C. (*CIL* IX 3513). El estudio básico sobre esta *lex* sigue siendo el trabajo clásico de Laffi 1978.

35 Tranoy 1981, 299.

36 González-Rodríguez 2014, 214.

letras grabadas en el lateral derecho **[fig. 5b]** y en consecuencia se puede pensar que podría haber estado fijada en el lado frontal del pedestal que pudo haber servido de base a la imagen de la divinidad. A ello se añade el dato de que junto a los magistrados de la ciudad figura un *curator*[37] que sería el encargado de vigilar la posible erección de la estatua.

Si nuestra interpretación es correcta, estaríamos ante un lugar de culto que aúna los tres elementos paradigmáticos de la cultura romana: la arquitectura (una posible *aedicula* donde se ubicaría el monumento);[38] la escultura (la representación de *Vago Donnaego*) y la escritura (el texto examinado). Al tratarse, indiscutiblemente, de una dedicación de carácter público esta es una posibilidad que no se puede descartar y que sólo el contexto histórico en el que se enmarca permite valorar adecuadamente.

Lo que no podemos precisar, dado que la placa ha sido reutilizada, es el lugar exacto de la ubicación de este lugar de culto en el territorio de la *civitas* de *Asturica Augusta* y si podría tratarse, como en su día ya se planteó[39] de un lugar de culto de carácter suburbano.

En cualquier caso, lo que hay que subrayar es que esta inscripción de carácter público permite constatar que en *Asturica Augusta*, una simple *civitas* latina, encontramos que, en materia de *religio*, se aplican las disposiciones legales que recoge la *lex* de la colonia *Genitiva Iulia* y que estamos ante una divinidad local que los magistrados de la ciudad de *Asturica Augusta* habrían escogido como una de sus divinidades tutelares o cívicas.

La creación del panteón ciudadano (junto con los correspondientes ritos, festividades y lugares de culto común) ofreció a la elite de la ciudad de *Asturica Augusta* la posibilidad de escoger los dioses más adecuados para su protección construyendo de esta manera un panteón con una combinación y una jerarquía totalmente nuevas de acorde con el estatus de la *civitas* más importante de esta circunscripción administrativa romana. El nuevo panteón debió otorgar una nueva identidad y funcionalidad a algunas divinidades

37 Los *curatores* eran los encargados de supervisar la realización de los trabajos públicos. Véase, entre otros, Rodríguez Neila 1999, 40.

38 La mayoría de los investigadores que se han ocupado de este texto, desde Fidel Fita en 1864 cuyo manuscrito lleva el título de *Templo de la Milla del Río* (Rabanal, García 1995) lo han relacionado con la existencia de un edificio sagrado.

39 Marco Simón 1996, 219-20.

ancestrales como ocurre en este caso con *Vago Donnaego*[40] que se convierte oficialmente en época romana en una divinidad cívica y recibe formas de culto romanas.

El último ejemplo corresponde al territorio del *conventus Baracaraugustanus*. Se trata de seis epígrafes,[41] datados entre mediados del s. I d.C. y las primeras décadas del s. II d.C.,[42] hallados en el santuario de la *civitas* de *Aurium* (Orense) dedicado a *Reve/ Revve Anabaraego*. En este caso lo más significativo es que cinco de ellas han sido halladas en contexto arqueológico, concretamente en el lugar denominado 'Las Burgas' en la mencionada ciudad de Orense **[figg. 6a-b]**. Además, su importancia radica también en el hecho de que estos epígrafes constituyen, por el momento, el ejemplo más numeroso de dedicaciones a un dios local en contexto urbano[43] en todo el Noroeste.

El primer elemento del nombre de esta divinidad, *Reve/Revve*, se registra también, hasta el momento, en otras cuatro inscripciones votivas de la misma provincia de Orense: *Revve Reumirago*;[44] *Reve*

40 Esta misma divinidad se repite con el epíteto *Caburio* (*de(o) Vaco Caburio*) en otro epígrafe hallado también en la misma ciudad de Astorga (*ERPLe* 28). Sobre los procesos de cambio y redefinición de los dioses locales en época romana en otras zonas y *provinciae* que presentan similitudes con el área que analizamos puede verse, entre otros, Scheid 1999; 2006; Van Andringa 2002; 2007; 2011; Haüssler 2008; 2009; 2012; Spickermann 2009; Dondin-Peyre 2014; Raepsaet Charlier 2015; 2022; Chiai 2020; Murgia 2022; 2024.

41 *Reve / Ana/bara/ego* (Rodríguez González 1997, 51-60; *HEp* 7, 528; Eguileta 2008, 65; Rodríguez Cao 2009, 96; Prósper 2009, 204); *Revve /Anabar(aego) /Quintio /Domiti/ orum l(ibertus) / v.s.l.m.* (Eguileta 2008, 59; Rodríguez Cao 2009, 95; Prósper 2009, 204; González-Rodríguez 2012); *Revve /Anabar(aego) / C(aius) Faber<i>us /Hy{a}metus / v.s.l.m.* (Eguileta 2008, 59; Rodríguez Cao 2009, 96; Prósper 2009, 204; González-Rodríguez 2012); *Revve / An/abaraego / T. Flavius / Flavinus* (Eguileta 2008, 59; Rodríguez Cao 2009, 96; Prósper 2009, 204; Rodríguez Cao 2010; González-Rodríguez 2012); *Revve Anabara/ego / Severus Lu/perci / v.s.l.a.* (Rodríguez Cao 2010; González-Rodríguez 2012); *Revve An(abarego) / Memmius Evaristus / v.s.l.m.* (Rodríguez Cao 2010; González-Rodríguez 2012). En las proximidades del santuario de *Reve Anabaraego* ha sido encontrada también, en contexto secundario, un ara dedicada a las Ninfas (*CIL* II 2527): *Nymphis /Calpurn/ia Abana / Aeboso(celensis) / ex visu / v(otum) s(olvit) l(ibens*). La presencia de esta dedicación en el entorno de Las Burgas, pero cuya procedencia precisa se desconoce, ha llevado a valorar este testimonio en términos de *interpretatio* romana y a entenderlo como la identificación/traducción del dios local –*Revue Anabaraego*– con el nombre de estas divinidades romanas. El culto a las Ninfas es uno de los más difundidos en el occidente del imperio y también en Hispania.Véase Toutain 1907, 380-4 y en último lugar Ciprés, González-Rodríguez 2019 con la bibliografía anterior.

42 Fechas que coinciden con la del resto de objetos arqueológicos asociados a ellas, muy especialmente con el camafeo de pasta vítrea con escena de baño: Eguileta 2008, 59-60; Rodríguez Cao 2009, 94-7.

43 En *Lucus Augusti* contamos con 4 testimonios dedicados a *Verore* y uno a *Virrore Viliaego* (*IRPLu* 11-14).

44 Albertos 1983, 488.

Amoaego;[45] *Reve Larauco*[46] y *Reve Veisuto*.[47] Igualmente, se repite en la *Lusitania*, en territorio del actual Portugal, como, por ejemplo, en tres testimonios dedicados a *Reve Langanidaeigui*.[48] Por tanto, estamos ante una divinidad bien conocida en el occidente hispano y lo que individualiza las diferentes advocaciones es, en cada caso, el determinante. Sin entrar en el complejo y debatido problema de su etimología cuyo análisis dejamos para los lingüistas[49] lo que parece fuera de duda es que se trata de una divinidad vinculada a las corrientes de agua y, en este caso, muy especialmente a las virtudes terapéuticas del manantial mineromedicinal de Las Burgas cuyas aguas alcanzan una temperatura de 66,3 °C. El contexto arqueológico en el que han aparecido los cinco epígrafes, en una zona porticada que se inserta en una infraestructura balnear, así lo aconseja.[50]

Respecto a los cultores, su onomástica ofrece cierta información sobre su estatus jurídico. Con seguridad, se trata del testimonio de un liberto (*Quintio /Domiti/orum l(ibertus)*) mientras que los restantes pueden ser tanto ciudadanos romanos o peregrinos beneficiados con el *ius latii* como libertos que ocultan su condición. En conjunto, el estudio onomástico de los devotos permite comprobar la ausencia de antroponimia local y que el abanico de fieles de *Revue Anabaraego* es heterogéneo y no resulta fácil adscribirlos a un solo grupo social ni a una única categoría jurídica. Ninguno de ellos menciona la *origo* por lo que se trataría de ciudadanos de la *ciuitas Auriensis* ya que en caso contrario aludirían, como suele ser usual, a su patria originaria.

Con relación a las prácticas cultuales, con los datos disponibles hasta el momento, lo único que sabemos es que los devotos de *Reve/ Revve Anabaraego* conocían bien el rito romano como materializan las aras con el *foculus* y sus fórmulas votivas. La fórmula *v.s.l.m* nos indica que nos encontramos (independientemente del nombre de la divinidad y la categoría jurídica de los dedicantes) ante un rito que sigue las reglas del culto romano. El uso de esta fórmula significa que los cultores conocían su significado y que practicaban el rito que enuncia. Por su parte, el ara es como un documento de archivo que exhibe la prueba del cumplimiento del contrato votivo que, por regla general, comporta un sacrificio sobre el que las aras que conservan los *foculi* nos ofrecen datos indirectos.

45 *HEp* 7, 501.

46 *IRG* IV, nr. 94; *HEp* 7, 483.

47 *IRG* IV, nr. 93; *HEp* 2, 541.

48 d'Encarnação, Guerra 2010, 107.

49 Sobre esta cuestión véase, entre otros, Moralejo 2002; De Bernardo 2002; Prósper 2009.

50 Rodríguez Cao 2009, 93-104.

Figura 6 Dedicaciones a *Reve Anabaraego*. Las Burgas (Orense). A) Dedicación de *Quintio Domitiorum l(ibertus)*. B) Dedicación de *T. Flavius Flavinus*. Fotografías: Manuel Ramírez Sánchez. González-Rodríguez 2021, 36

En resumen, la zona del santuario de Las Burgas y sus aledaños testimonian la presencia de inscripciones votivas de carácter privado relacionadas con las devociones y preferencias cultuales de los ciudadanos de *Aurium* y todas ellas nos sitúan en el marco de los ritos y prácticas de culto romanas.[51]

4 A modo de recapitulación

A modo de recapitulación queremos subrayar que en el Noroeste hispano, al igual que en otras zonas del occidente del imperio romano, la integración y reorganización de las comunidades locales como *civitates* fue a la par que la integración de las divinidades locales con la consiguiente remodelación de los sistemas religiosos existentes. Este proceso trajo consigo que las divinidades hasta ahora innominadas adquiriesen nombre y fueran incluidas en los nuevos

51 Le Roux 2009; González-Rodríguez; Ortiz-de-Urbina 2017; Fernández Corral, González-Rodríguez 2021.

panteones cívicos mixtos en los que estas divinidades, reformuladas,[52] adquirieron, un nuevo protagonismo. Se podría decir que se trata de divinidades que han adquirido una identidad y un nuevo estatus, al igual que sus cultores.

Los epígrafes examinados demuestran que, como en otros territorios de la Céltica europea, las élites ciudadanas se sirvieron de teónimos no clásicos para construir cultos locales distintos y singulares que, a pesar de presentar nombres locales, estos no indican necesariamente que estemos ante divinidades 'prerromanas' sino que –como han indicado otros investigadores–[53] podemos estar, en algunos casos, ante nombres divinos creados en época romana.

Este proceso de integración y, a la vez, de transformación de las divinidades locales en los panteones cívicos va unido a la integración socio-política de la población local, es decir de sus cultores pues en general se observa que la mayoría de los devotos[54] de las divinidades locales del Noroeste hispano presentan fórmulas onomásticas romanas –frente a la escasísima fórmula no romana con antroponimia local– referidas tanto a *tria* como a *duo nomina* y uninominal con antroponimia latina. Varios de ellos fueron ciudadanos romanos ya sea por nacimiento o por la concesión del *ius Latii* (como manifiestan claramente los integrantes del *ordo Zoelarum*) o por manumisión en los escasos libertos constatados. No obstante, buena parte de los devotos presentan una condición cívica latina ya que la mayor parte de las inscripciones se pueden fechar después de la concesión del derecho de latinidad por parte de Vespasiano y en un porcentaje muy pequeño contamos con contados ejemplos de *servi* como es el caso del dedicante de un ara a *Edovio*.[55]

La integración y los cambios no sólo se perciben y se materializan, como hemos visto, en los soportes y el contenido de los monumentos epigráficos, sino también en la escasa arquitectura asociada a divinidades locales tal y como se comprueba en el lugar de culto de la denominada «Fonte do Ídolo» de *Bracara Augusta* (Braga, Portugal)[56] donde se documentan los teónimos *Nabia* y *Tongus Nabiagus*. El estudio detallado de las fuentes epigráficas junto con las iconográficas y las arqueológicas halladas en este *locus sacer* han permitido

52 Sobre esta cuestión véase Van Andringa 2007; 2011.

53 De Bernardo 2008, 95-7; 2016, 214-15.

54 Véase al respecto Ortiz-de-Urbina 2012; 2014; 2018.

55 *ZPE* 177, 2011, 298-302; González-Rodríguez 2021, nr. 17.

56 Este santuario está situado fuera de los límites del área urbana de *Bracara Augusta* y constituye un lugar de culto que sufrió una clara evolución en el primer siglo de existencia de la ciudad (Garrido et al. 2008, 59, 64). Como indican estos investigadores (64-5) este lugar sagrado muestra claramente el rápido cambio de mentalidad y de patrones de representación que se ocultan bajo el proceso de 'romanización' de las poblaciones locales.

interpretarlo como un espacio sagrado que en el s. I fue objeto de una monumentalización que integró el lugar sagrado en los cánones del sistema cultural romano.[57] En definitiva, los casos analizados llevan, tal y como ya hemos señalado hace tiempo, «a hablar más de cambios y transformaciones que de pervivencias; de divinidades cívicas más que de 'prerromanas' pues los dioses de las nuevas comunidades ya no parece que sean, propiamente hablando, divinidades 'indígenas', sino que han sido escogidos oficialmente por las elites locales para formar parte de los panteones cívicos y han recibido formas de culto romanas».[58]Además, en el caso que nos ocupa, es en época romana el momento en el que las divinidades locales se visibilizaron y, muy probablemente, fueron adquiriendo, como en otras partes del imperio romano occidental, una nueva personalidad. De esta forma, las divinidades locales pudieron cambiar y transformarse, aunque siguieran conservando sus denominaciones locales de la misma forma que sus cultores cambiaron de estatus jurídico y pudieron alcanzar la ciudadanía latina o la romana conservando en su sistema onomástico algún elemento que remitía a su origen local.

Por todo ello, al referirnos a las divinidades del norte hispano constatadas en la epigrafía latina de época altoimperial, nos parece más adecuado hablar de divinidades locales o hispano-romanas que de divinidades 'indígenas' o 'prerromanas' que reciben, según demuestra la epigrafía religiosa de época romana, un culto que sigue las pautas del rito romano.

57 Garrido et al. 2008, XIX, 53, 66.

58 González-Rodríguez 2013, 621.

Abreviaturas

AE = *L'Anné épigraphique*. Paris, 1888-.
CIL = *Corpus inscriptionum Latinarum*. Berlin, 1862-.
ERPLe = Rabanal, M.A.; García, S.Mª (2001). *Epigrafía romana de la provincia de León. Revisión y actualización*. León.
ERRB = Redentor, A.J.M. (2002). *Epigrafía romana na região de Bragança*. Lisboa.
FIRA = Riccobono, S. (1941). *Fontes iuris Romai ante Justiniani.* Pars prima, *Leges, Florentiae*.
HEp = *Hispania Epigraphica*.
IL Novae = Bozilova, V.; Kolendo, J.; Mrozewicz, L. (1992). *Inscriptions latines de Novae*. Poznan.
InscrAq = Brusin, J. B. (1991-93). *Inscriptiones Aquileiae*, voll. I-III. Udine.
IRG = Lorenzo Fernández, J. (ed.) (1968). *Inscripciones Romanas de Galicia*. Vol. IV, *Provincia de Orense*. Santiago de Compostela.
IRPLu = Arias Vilas, F.; Le Roux, P.; Tranoy, A. (1979). *Inscriptions romaines de la province de Lugo*. Paris.
PLINovae = Mrozewicz, L. (2010). *Paleography of Latin Inscriptions from Novae (Lower Moesia)*. Poznan.
ZPE = *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. Bonn, 1967-.

Bibliografía

Abascal, J.M. (2022). «Tres nuevos teónimos de *Gallaecia*: *Coso Maelobrigo*, *Laribus Turargi[s]*? y *Deo Mundon[i]*». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 222, 295-300.
Abascal, J.M.; López Fernández, A. (2023). *Epigrafía Romana de Galicia I. Provincia de A Coruña*. Betanzos.
Albertos, MªL. (1975). «Organizaciones suprafamiliares en la Hispania Antigua». *Studia Archaeologica*, 37, 5-66.
Albertos, MªL. (1983). «Teónimos hispanos». Blázquez, J.M. (ed.), *Primitivas religiones ibéricas*. Vol. 2, *Religiones prerromanas*. Madrid, 477-88.
Alfayé, S. (2009). *Santuarios y rituales en la Hispania Céltica*. Oxford. BAR International Series 1963.
Alfayé, S. (2013). «Religiosidad indígena e identidad étnica en el área indoeuropea». Cruz Andreotti, G.; Santos, J. (eds), *Revisiones de Historia Antigua VII. Romanización, fronteras y etnias en la Roma Antigua: el caso hispano* (Vitoria-Gasteiz, 2012). Vitoria-Gasteiz, 307-34. Anejos de Veleia. Acta 12.
Alvárez,J.Mª; Nogales, T.; Rodá, I. (2014). «La arqueología del culto a las divinidades locales en el Noroeste hispano». Alfayé, S.; González-Rodríguez, MªC.; Ramírez Sánchez, M. (eds), *Actas XVIII Congreso Internacional de Arqueología Clásica. Proceedings XVIIIth International Congress of Classical Archaeology* (Mérida, 2013), vol. 2. Mérida, 1727-30.
Assunção, A.; d'Encarnação, J.; Guerra, A. (2009). «Duas aras votivas romanas em Alcains». *Revista de Arqueología*, 12(2), 177-89.
Bermejo Barrera, J.C. (1981). «La función guerrera en la mitología de la Gallaecia antigua. Contribución a la sociología de la cultura castreña». *Zephyrus*, 32-3, 263-75.

Chiai, G.F. (2020). *Phrygien und seine Götter. Historie und Religionsgeschichte einer anatolischen Region von der Zeit der Hethiter bis zur Ausbreitung des Christentums*. Rahden. PHAROS 46.

Ciprés, P.; González-Rodríguez, MªC. (2019). «Nueva lectura e interpretación del ara de Cabriana (Lantarón, Álava) dedicada a las Ninfas: *HAEp* 2531». *Munibe. Antropología-Arkeología*, 70, 271-83.

Cresci Marrone, G. (2009). «Gli insediamenti indigeni della Venetia verso la romanità». Cuscito, G. (a cura di), *Aspetti e problemi della romanizzazione. Venetia, Histria e Arco Alpino Orientale = Atti della XXXIX Settimana di Studi Aquileiesi* (15-17 maggio 2008). Trieste, 207-20.

De Bernardo Stempel, P. (2002). «Centro y áreas laterales: formación del celtibérico sobre el fondo del celta peninsular hispano». *Palaeohispanica*, 2, 89-132.

De Bernardo Stempel, P. (2008). «I nomi teoforici del celta antico. Individuazione, classificazione, divinità venerate e cronologia relativa». Sartori, A. (a cura di), *Dedicanti e cultores nelle religioni celtiche*. Milano, 73-104. Quaderni di Acme 104.

De Bernardo Stempel, P. (2016). «Celto-Roman and Other Divine Names Found in NW Spain (*Conventus Asturum*, *Lucensis* and *Bracarensis*)». Matijevic, K. (Hrsg.), *Kelto-Römische Gotthheiten und ihre Verehrer; Akten des 14. F.E.R.C.AN. - Workshop*s (Trier, 12.-14. Oktober 2015). Rahden, 189-228.

De Hoz, J. (1986). «La religión de los pueblos prerromanos de Lusitania». Chaparro, C. (ed.), *Primeras Jornadas sobre Manifestaciones religiosas en la Lusitania*. Cáceres, 31-49.

Dondin-Peyre, M. (2014). «Celtiques? Romains? Indigènes? Importés? Divinités et pratiques religieuses dans l'empire romain d'Occident». Charles-Laforgue, M.O. (éd.), *Les religions dans le monde romain. Cultes locaux et dieux romains en Gaule de la fin de la République au III^e siècle après J.-C.: persistence ou interpretatio*? Arras, 75-93.

Eguileta, J.Mª (2008). «Ourense. sucesión de ciudades estratificadas por el tiempo: el entramado romano». *Porta da Aira*, 12, 51-106.

d'Encarnaçaõ, J. (2023). «L'iscrizione come strumento d'integrazione culturale nell'Occidente della Lusitania». Cenerini, F.; Filippini, E.; Mongardi, M.; Rigato, D. (a cura di), *L'iscrizione come strumento di integrazione culturale nella società romana*. *In ricordo di Angela Donati = Atti del Colloquio Borghesi 2021* (Bertinoro, 28-30 ottobre 2021). Roma, 181-90. Epigrafia e antichità 51.

d'Encarnação, J.; Guerra, A. (2010). «The Current State of Research on Local Deities in Portugal». Arenas-Esteban, J.A. (ed.), *Celtic Religion Across Space and Time. IX Workshop F.E.R.C.AN* (Molina de Aragón: CEMAT, 2008). Toledo, 94-113.

Facchinetti, G. (2006). «De doneis: una proposta per l'interpretazione di due importanti documenti epigrafici aquileiesi». *Aquileia Nostra*, 77, 106-38.

Fernández Corral, M.; González-Rodríguez, MªC. (2021). «Divinidades locales y formulario religioso romano: el ejemplo del norte hispano (ss. I-III d.C.)». Dopico, MªD.; Villanueva, M. (eds), *Aut oppressi serviunt: la intervención de Roma en las comunidades indígenas*. Lugo, 147-76. Philtáte 5.

Fernández Ochoa, C.; Morillo Cerdán, Á. (1999). *La tierra de los astures. Nuevas perspectivas sobre la implantación romana en la antigua Asturia*. Gijón.

Garrido, A.; Mar, R.; Martins, M. (2008). *A fonte do Ídolo. Análise, interpretação e reconstituição do santuario*. Braga. Bracara Augusta. Excavaciones arqueológicas 4.

Gómez Espelosín, J. (2007). *Estrabón. Geografía de Iberia*. Traducción de J. Gómez Espelosín; presentaciones, notas y comentarios de G. Cruz Andreotti, M.V. García Quintela y J. Gómez Espelosín. Madrid. Clásicos de Grecia y Roma.

González Alvárez, D. (2011). «De la cultura castreña al mosaico castreño: una aproximación en términos sociales a la variabilidad de las formas de poblamiento de las comunidades castreñas del noroeste peninsular y orla cantábrica». *Estrat Crític*, 5(1), 213-26.

González-Rodríguez, MªC. (1997). *Los astures y los cántabros vadinienses. Problemas y perspectivas de análisis de las sociedades indígenas de la Hispania indoeuropea*. Vitoria-Gasteiz. Anejos de Veleia. Series minor 10.

González-Rodríguez, MªC. (2001-02). «Die lateinische Epigraphie Hispaniens als Quelle für die keltische Gesellschaft und Religion». *Veleia*, 18-19, 39-60.

González-Rodríguez, MªC. (2012). «As dedicacións a *Revve Anabaraego* no marco da relixión romana provincial da época altoimperial». Eguileta, J.Mª; Rodríguez Cao, C. (eds), *Aqua, divi, urbs. Auga, deuses e cidade. Excavacións arqueolóxicas nas Burgas (Ourense): Casa dos Fornos e traseiras das rúas do Vilar, Cervantes e do Baño*. Ourense, 59-81.

González-Rodríguez, MªC. (2013). «Un ejemplo de romanización a través de la epigrafía latina altoimperial: los cultos 'indígenas' en el Norte hispano». Cruz Andreotti, G; Santos, J. (eds), *Revisiones de Historia Antigua VII. Romanización, fronteras y etnias en la Roma Antigua: el caso hispano* (Vitoria-Gasteiz, 2012). Vitoria-Gasteiz, 601-30. Anejos de Veleia. Acta 12.

González-Rodríguez, MªC. (2014). «Los santuarios del territorio en las *civitates* de la *Asturia Augustana*: el ejemplo del *Deus Vagus Donnaegus*». Mangas, J.; Novillo, M.Á. (eds), Santuarios suburbanos y del territorio de las ciudades romanas. Madrid, 205-23.

González-Rodríguez, MªC. (2021). «Nombres de divinidades locales en el noroeste español: revisitando a Mª Lourdes Albertos». *Veleia*, 38, 183-238.

González-Rodríguez, MªC. (2024). «La denominación de las divinidades locales del Norte hispano como medio de comunicación entre los cultores y lo divino». Marco Simón, F.; Pina Polo, F.; Remesal Rodríguez, J. (eds), *Religión y comunicación: Agentes, Medios y Contextos.* Barcelona, 171-86. Col.lecció INSTRUMENTA 88.

González-Rodríguez, MªC.; Ortiz-de-Urbina, E. (2017). «La fórmula *voti compotem aliquem facere* y sus variantes en la epigrafía latina del occidente romano». *Epigraphica*, 79, 253-73.

Häussler, R. (2008). «Signes de la 'romanisation' à travers l'epigraphie: possibilités d'interprétations et problèmes méthodologiques». Häussler, R. (éd.), *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain*. Montagnac, 9-30.

Häussler, R. (2009). «La religion en Bretagne». Hurlet, F. (éd.), *Rome et l'Occident (IIe siècle av. J.-C.-IIe siècle ap. J.-C.). Gouverner l'Empire*. Rennes, 491-523.

Häussler, R. (2012). «Interpretatio indigena. Re-Inventing Local Cults in a Global World». *MedAnt*, 15(1-2), 143-74.

Koch, M. (2019). *Monte do Facho. I. Die epigraphische Hinterlassenschaft des römisch-keltischen Heiligtums auf dem Monte do Facho (O Hío/Cangas, Galicien) / El legado epigráfico del santuario céltico-romano en el Monte do Facho (O Hío/Cangas, Galicia)*. Berlin. Madrider Beiträge 38.

Laserre, F. (1966). *Strabon. Géographie. Tome II (Livres III et IV)*. Texte établi et traduit par F. Laserre. Paris. Collection des Universités de France.

Laffi, U. (1978). «La *lex aedis Furfensis*». *La cultura itálica = Atti del Convegno della S.I.G.* (Pisa, 19-20 dicembre 1977). Pisa, 121-44 (= Laffi, U. (2001). «La *lex aedis Furfensis*». *Studi di storia romana e di diritto*. Roma, 515-44).

Le Roux, P. (2009). «Divinidades indígenas en la Hispania indoeuropea». *Veleia*, 16, 33-49.

Luján Martínez, E.R. (2014). «Nombres de unidades familiares indígenas y nombres de divinidad en inscripciones latinas del Occidente hispano». Baños Baños, J. M.; del Barrio Vega, MªF.; Callejas Berdonés, MªT.; López Fonseca, A.; González Rolán, T. (coords), *Philologia, Universitas, Vita. Trabajos en honor de Tomás González Rolán*. Madrid, 533-41.

Mañanes, T. (2000). *Inscripciones latinas de Astorga*. Valladolid.

Marco Simón, M. (1996). «Integración, *interpretatio* y resistencia religiosa en el occidente del Imperio». Blázquez, J.M.; Alvar, J. (eds), *La romanización en Occidente*. Madrid, 217-38.

Moralejo, J.J. (2002). «El epíteto teonímico '*Anabaraeco*'». *Boletín Auriense*, 23, 77-86.

Murgia, E. (2022). «Culti romani e non romani nella regione istriana». *Revue belge de Philologie et d'Histoire / Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, 100, 111-42.

Murgia, E. (2024). «Il silenzio degli dei indigeni». Dopico Caínzos, MªD.; Villanueva, M. (eds), *Specula Populi Romani? Revisitando o papel da cidade*. Lugo, 277-94. Philtáte 6.

Olivares Pedreño, J.C. (1998-99). «El culto a Nabia en Hispania y las diosas polifuncionales indoeuropeas». *Lucentum*, 17-18, 229-41.

Olivares Pedreño, J.C. (2002). *Los dioses de la Hispania Céltica*. Madrid.

Ortiz-de-Urbina, E. (2012). «Cultores de divinidades indígenas en el conventus Asturum: onomástica personal y condición cívica». Abascal Palazón, J. M.; Caballos Rufino, A.; Castellanos García, S.; Santos Yanguas, J. (eds), *Estudios de Historia Antigua en homenaje al profesor Manuel Abilio Rabanal Alonso*. Sevilla, 185-218.

Ortiz-de-Urbina, E. (2014). «Onomastic Practice and Socio-Juridical Condition: on Dedicants of Indigenous Deities in the *conventus Asturum* (*Hispania citerior*)». *Quaderni Lupiensi di Storia e Diritto*, 4, 95-116.

Ortiz-de-Urbina, E. (2018). «Cultores de divinidades locales en el *conventus Lucensis*: condiciones cívicas». *Revista de Historiografía*, 28, 1, 213-38.

Prósper, B. (2009). «*Reve Anabaraeco*, divinidad acuática de Las Burgas (Orense)». *Palaeohispanica*, 9, 203-14.

Rabanal, M.A.; García, S.Mª (1995). «La Milla del Río y Robledo de Torio en los manuscritos de Fidel Fita y Colomer». *Astorica*, 14, 203-10.

Raepsaet-Charlier, M.-Th. (1993). *Diis deabusque sacrum. Formulaire votif et datation dans les Trois Gaules et les deux Germanies*. Paris.

Raepsaet-Charlier, M.-Th. (2015). «Cultes et territoire, Méres et Matrones, dieux celtiques. Quelques aspects de la religion dans les provinces romaines de Gaule et de Germanie à la lumière de travaux récents». *L'Antiquité classique*, 84, 173-226.

Raepsaet-Charlier, M.-Th. (2022). «Culte public et panthéons civiques dans les Trois Gaules. Le role des pagi et des sanctuaires du territoire dans leur reconnaissance». *Revue belge de Philologie et d'Histoire / Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis*, 100, 159-208.

Ramírez-Sánchez, M.; González-Rodríguez, MªC. (2022). «Problemas de epigrafía y teonimia local en el noroeste español: el dossier de Coso». *Gerión*, 40(1), 221-53.

Redentor, A.J.M. (2006). «Manifestações religiosas e onomástica na *civitas Zoelarum*». *Conimbriga*, 45, 233-53.

Rodríguez Cao, C. (2009). «Sondaxes arqueológicas valorativas na Casa dos Fornos. Rúa das Burgas nº 2. Unidade de execución 2, área I da cidade de Ourense». *Ourense. A cidade, da orixe ao século XVI. Catálogo*. Ourense, 93-104.

Rodríguez Cao, C. (2010). *As Burgas de Ourense. CD 102 A 2008/175-0. Memoria de Excavaciones del Proyecto: Ampliación á excavación en área das sondaxes*

valorativas en As Burgas/ V.E. 2 ÁREA 1 (Casa dos Fornos) E Área 2 (Trasera de as Burgas) Na cidade de Ourense. Ourense.

Rodríguez González, X. (1997). «Una dedicación a Reve en el entorno de Las Burgas (Ourense), y su significado en el contexto arqueológico». *Boletín Auriense*, 25, 51-60.

Rodríguez Neila, J.F. (1999). «El trabajo en las ciudades de la *Hispania* Romana». *El trabajo en la Hispania Romana*. Madrid, 9-118.

Sastre, I. (2023). «Kinship and Hospitality as Aristocratic Power Strategies in Hispania». *Athenaeum*, 111(2), 547-74.

Scarpi, P. (2005). «Des Grands dieux aux dieux sans nom: autour de l'altérite des dieux de Samothrace». Belayche, N.; Brulé, P.; Freyburger, G.; Lehmann, Y.; Pernot, L.; Prost, F. (éds), *Nommer les dieux: Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*. Turnhout, 213-18.

Scheid, J. (1999). «Aspects religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales». Dondin-Payre, M.; Raepsaet-Charlier, M.-Th. (éds), *Cités, municipes, colonies*. Paris, 381-423.

Scheid, J. (2006). «Réflexions sur le Mars trévire». Brouquier-Reddé, V.; Bretrand, E.; Chardenoux, M.-B.; Cruel, K.; Huillier, M.Cl. (éds), *Mars en Occident = Actes du colloque international "Autour d'Allones (Sarthe), les sanctuaires de Mars en Occident"* (4-5-6 juin 2003). Rennes, 35-44.

Spickermann, W. (2009). «Les provinces germaniques: un champ d'analyses pour l'histoire des religions». Hurlet, F. (éd.), *Rome et l'Occident (IIe siècle av. J.-C.-IIe siècle ap. J.-C.). Gouverner l'Empire*. Rennes, 451-90.

Toutain, R. (1907). *Les cultes païens dans l'empire romain*. Vol. 1, *Les provinces latines. Les cultes officiels; les cultes romains et gréco-romains*. Paris.

Tranoy, A. (1981). *La Galice romain*. Paris.

Trotta, F. (1966). *Strabone. Geografia. Iberia e Gallia (libri III e IV)*. Introduzione, traduzione e note di F. Trotta. Milano.

Untermann, J. (1986). «Los teónimos de la región lusitano-gallega como fuente de las lenguas indígenas». De Hoz, J. (ed.), *Actas del III Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas* (Lisboa, 5-8 de noviembre 1980). Salamanca, 343-64.

Vallejo Ruiz, J.Mª (2021). «Divinidades y dedicatorias religiosas en Hispania occidental: lo que la lingüística (y otras ciencias) pueden decir sobre funciones teonímicas». Estarán Tolosa, MªJ.; Dupraz, E.; Aberson, M. (éds), *Des mots pour les dieux. Dédicaces cultuelles dans les langues indigènes de la Méditerranée occidentale*. Berna, 279-94.

Van Andringa, W. (2002). *La religion en Gaule romaine. Piété et politique (Ier-IIIe siècle apr. J.-C.)*. Paris.

Van Andringa, W. (2007). «Religion and the Integration of Cities in the Empire in the Second Century AD: The Creation of a Common Religious Language». Rüpke, J. (ed.), *A Companion to Roman Religion*. Oxford, 83-95.

Van Andringa, W. (2011). «New Combinations and New Statutes: The Indigenous Gods in the Pantheons of the Cities of Roman Gaul». North, J.A.; Price, S.R.F. (eds), *The Religious History of the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians*. Oxford, 109-38.

The Italian Peninsula and the Surrounding Islands

**Writing and Religious Traditions
in the Ancient Western Mediterranean**
edited by Lorenzo Calvelli and María Dolores Dopico Caínzos

Un dio… tanti nomi. Divinità e devoti etruschi nel santuario terapeutico di San Casciano dei Bagni

Adriano Maggiani
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract The excavations conducted by the University for Foreigners of Siena in the sanctuary of thermal waters at San Casciano dei Bagni have yielded many bronze objects with inscriptions in Etruscan and Latin. Four of the five Etruscan inscriptions preserve dedications to a deity first identified as the 'Spirit of the Spring', but later, following the discovery of an Etruscan-Latin bilingual, correctly recognized as 'the Hot Spring'. The article also discusses the other important lexical information conveyed by the objects inscribed in Etruscan.

Keywords Etruscan. Spring. Theonym. Bronze. Dedications.

Sommario 1 Premessa redazionale. – 2 I materiali. – 3 La divinità e la sua iconografia. – 4 *Avens*.

1 Premessa redazionale

La scoperta dell'iscrizione bilingue citata incidentalmente alla fine del presente saggio **[fig. 8]** e la sua edizione da parte di Jacopo Tabolli hanno indotto la critica a riconsiderare in profondità il dibattito relativo al nome della divinità titolare delle offerte nel santuario

Edizioni Ca'Foscari

Antichistica 44 | Storia ed epigrafia 11
e-ISSN 2610-8291 | ISSN 2610-8801
ISBN [ebook] 978-88-6969-931-3 | ISBN [print] 978-88-6969-932-0

Peer review | Open access
Submitted 2025-04-29 | Accepted 2025-05-05 | Published 2025-09-24
© 2025 Maggiani | CC BY 4.0
DOI 10.30687/978-88-6969-931-3/006

delle acque di San Casciano dei Bagni.[1] La struttura dell'epigrafe, che affianca all'espressione etrusca *flere havens* quella latina FONS CALDVS, permette ora di escludere che la destinataria della dedica avesse il nome qui ipotizzato, cioè *flere havensl*. La parte etrusca della bilingue, redatta elegantemente e perfettamente conservata, non può che leggersi *flere havens*, con il secondo termine al grado zero e non, come supposto, al genitivo II. Ne consegue che *flere* sia da associare a *fons*, riconoscendo in tale parola il termine etrusco per 'sorgente' e in *havens* un epiteto, un aggettivo o un participio di prestito da una lingua italica (costruito come quelli menzionati nel saggio), con significato equivalente al latino *caldus*. L'entità divina alla quale sono dedicati i bronzi non sarà dunque 'il nume della fonte', ma 'la fonte calda'. A tale convinzione era pervenuto lo stesso Adriano Maggiani. A causa della sua improvvisa scomparsa e nelle more della stampa, non è stato purtroppo possibile aggiornare il suo testo, che, in qualità di curatori del volume e per rispetto nei confronti dell'autore, abbiamo ritenuto opportuno pubblicare nella sua ultima versione, aggiornata al 2023.

Lorenzo Calvelli, María Dolores Dopico Caínzos

2 I materiali

Le campagne di scavo, iniziate nel 2020 sul complesso termale del Bagno grande a San Casciano dei Bagni, condotte dall'Università per Stranieri di Siena e dirette da Jacopo Tabolli, hanno portato, nel 2022, a risultati di grande rilievo, che hanno avuto ampia risonanza anche fuori d'Italia, e hanno propiziato, nel 2023, un convegno a Siena e una grande esposizione al Quirinale, cui seguirono quelle di Napoli e di Reggio Calabria.[2]

Il recupero di oltre trentacinque bronzi fusi, raffiguranti devoti o divinità, di tre zoomorfi, di oltre cinquanta organi anatomici e di una decina di lamine sbalzate con parti del volto e occhi, costituisce in realtà un rinvenimento davvero inconsueto; l'eccezionale quantità di oggetti è dovuta alle particolarissime circostanze nelle quali si è formato il deposito archeologico all'interno della grande vasca ellittica in blocchi di travertino che costituisce, già in epoca etrusca, la veste architettonica del bacino di raccolta delle acque salutifere.[3]

1 Tabolli 2024. Cf. ora Ambrosini, van Heems 2025.

2 Gli atti del convegno sono confluiti in Mariotti, Salvi, Tabolli 2023. Per i materiali presentati alle mostre del Quirinale, di Napoli e Reggio Calabria, cf. Osanna, Tabolli 2024.

3 Sfruttate nuovamente in età moderna, e in uso tutt'ora.

Il deposito testimonia la continuità del culto almeno fino al V secolo d.C.: nella parte superiore il deposito è costituito da alcune migliaia di monete, a partire dall'età augustea, cui si aggiungono alcuni altari in travertino iscritti e alcuni pochi bronzi figurati più antichi; nella sua parte inferiore, separata da uno spesso strato di laterizi, erano accumulati i donari metallici, intenzionalmente deposti in un solo momento, a seguito di un accadimento che ha interessato, verosimilmente in età tiberiana, l'impianto.[4] Nell'evento è stato riconosciuto, a mio parere correttamente, l'impatto di una folgore che ha danneggiato la struttura e che fu espiata secondo la norma, raccogliendo e rendendo sacre, cioè sottratte al contatto con l'uomo, tutte le cose e gli oggetti toccati dal fenomeno celeste. Prova ne sono non solo la bella lama di selce, probabilmente riferibile all'Eneolitico, ma soprattutto il modellino bronzeo di fulmine raccolti all'interno dello strato di laterizi, che separa nettamente i due depositi sovrapposti.[5] Il modellino raffigura certamente un *fulmen trisulcum*, la folgore più distruttiva, come ricorda Festo.[6] Il rinvenimento restituisce probabilmente anche un aspetto inedito del rituale di espiazione. Il modellino, di bronzo fuso, risulta infatti lacunoso, prova che in un momento del cerimoniale esso è stato intenzionalmente spezzato, un'operazione che non mi pare ricordata dalle fonti antiche.

Tra la congerie di oggetti si segnalano cinque bronzi con iscrizioni etrusche, perfettamente conservate, che costituiscono un vero tesoro documentale per gli studi sull'etrusco tardo.[7] L'ottimo stato di conservazione dei supporti delle iscrizioni consente infatti di determinare con precisione la cronologia dei testi che, tutti iscritti con la moda grafica che ho chiamato manierata **[figg. 1-3]**,[8] si collocano tra la metà del II secolo e la metà (comunque non molto oltre, credo) del I secolo a.C.; appartengono, cioè, a quel momento cruciale della sostituzione grafica e linguistica del latino all'etrusco dei decenni attorno alla data della concessione della cittadinanza romana.

Ho già presentato queste iscrizioni all'inizio del 2023.[9] A esse la campagna di scavo del 2023 ha aggiunto un solo, ma importantissimo, documento, cui accennerò, molto brevemente, più tardi.

In questa occasione vorrei limitarmi ad accennare brevemente a tre aspetti particolarmente rilevanti della documentazione, ossia alla provenienza e alla caratterizzazione degli offerenti, alla

4 Tabolli 2023a, 101-2.

5 Tabolli 2023b, 235-6, fig. 17.1.

6 Festus *Gloss Lat*. 480.10,18 L.

7 Maggiani 2023a, 180, figg. 13.1-5.

8 Cf. Maggiani 1990, 192.

9 Maggiani 2023a; 2023b, 227-37, nrr. 52-7.

identificazione di un probabile poleonimo, al nome della divinità e alla sua iconografia.

Quattro iscrizioni conservano i nomi sia dei donatori che della divinità donataria. Dall'analisi prosopografica risulta che uno di essi, *aule marcni clantisa* (nr. 2), proveniva probabilmente dal territorio nordoccidentale di Chiusi, da Chianciano, e apparteneva a un ramo della gens dei *marcni* che aveva la sua base nella zona di Asciano, nell'Ager Saenensis;[10] costui ha donato, probabilmente nel secondo quarto del I secolo l'immagine della sua testa. Come poi illustrerà G.L. Gregori, un altro *marcni*, questa volta del ramo dei *marcni crapilu*, porrà alla fonte qualche decennio dopo un altro donario bronzeo con scritta in latino.[11]

Gli altri tre personaggi, una donna e due uomini, inaspettatamente, sembrano venire da assai più lontano, dato che due con certezza, uno con buona probabilità provengono da Perugia.[12]

I tre bronzi pertinenti ai devoti riferibili forse a Perugia sono più antichi del precedente, datandosi la testa di *nufre nufrznaś* (nr. 5) **[fig. 4]** intorno al primo quarto del I secolo a.C. per il confronto con una serie di teste di urne cinerarie di Volterra **[figg. 5-6]**,[13] quella dell'infante dedicata da una *ancari* (nr. 4) genericamente alla seconda metà del II secolo a.C., e quella femminile dedicata da *aule scarpe* (nr. 3) alla metà-terzo quarto dello stesso secolo.[14]

I personaggi sono tutti individui liberi, pertinenti a famiglie importanti nelle loro città di riferimento; solo *aule scarpe* porta un nome noto finora solo come nome di un *lautni* (libertus), attestato da una tegola bilingue di Perugia (*ET* Pe 1.211). Nella parte latina di questa bilingue, L. Scarpus è liberto di una Scarpia; dunque, in etrusco la patrona doveva chiamarsi *scarpia* o forse **scarpi* con un corrispondente maschile *scarpe*. Fatto sta che l'Aule Scarpe di San Casciano è un cittadino di pieno diritto e vanta un metronimico che appartiene alla più nota famiglia di Perugia, i *velimna*.[15]

La presenza di personaggi estranei all'ambiente dove venne effettuata la dedica parla per la grande mobilità che era possibile nella tarda etruscità, tale da portare individui che abitavano nella città ai confini con l'Umbria, con un tragitto stradale trasversale prossimo ai sessanta chilometri, fino alla regione sudoccidentale dell'*ager Clusinus*.

10 Maggiani 2023a, 186.

11 Gregori 2023, 196, fig. 14.2.

12 Maggiani 2023a, 186-9.

13 Cf. Maggiani 1976, 30-4, tavv. XVIII, 3-4; XIX, 1-4; XX, 1-2.

14 Papini 2023, 119-21, figg. 9.3-4.

15 Maggiani 2023a, 186.

La probabile appartenenza perugina di questi tre personaggi può fornire una chiave interpretativa per due termini etruschi che compaiono nelle tre iscrizioni votive, che sono una volta *persac* in un contesto con azione espressa all'attivo, due volte *persile* in contesti con verbo al passivo. Si tratta di termini formati sulla medesima base *pers-* (*pronuncia perš-*), ben attestata in etrusco. Il dossier infatti conserva, oltre a quelle citate, le parole *persie*, *persi*, *persu*, *perstle*.

Parola chiave, dalla quale penso si debba partire per affrontare il problema è *persie*, che compare su un'iscrizione del tardo IV secolo a.C. su una paletta bronzea da San Feliciano al Lago, sulla costa perugina del Lago Trasimeno.[16] Accanto alla interpretazione sostenuta a suo tempo da Emilio Peruzzi, accolta da diversi studiosi, di *persie* come prestito dal latino persillum, termine raro che Festo (ovvero il dottissimo Verrio Flacco) riferisce al linguaggio sacrale,[17] Dieter Steinbauer, nel 1999, ha suggerito, senza ulteriormente sviluppare l'idea, che in *persie* si dovesse vedere un locativo da *persia* (*persia+i = persie*), riconosciuto come il nome della città (in latino Perusia).[18] L'ipotesi è assai suggestiva e può spiegare tutta la serie delle occorrenze.

Partendo da un poleonimo **persia-* **perusia-*, si possono spiegare:

- *persie* (*ET* Pe 3.1), come un locativo in *-i*; da **persia**persa;
- *perstle* (*ET* Sp 2.85-86) da Spina, come una formazione in *-le* (diminutivo?) dall'etnico **pers-te*;
- **persi*, come il gentilizio femminile (genitivo *persial*[19] a Volterra), cui corrisponde il maschile **pers-ie* (vedi il nome del poeta volterrano *Persius*), derivato dal poleonimo, probabilmente con valore di etnico;
- anche *pers-u* (*ET* Vt 1.133), voce onomastica a Volterra.

Le forme attestate nei bronzi di San Casciano sarebbero allora da interpretare, rispettivamente, *persac*, probabilmente come un aggettivo in *-χ,-c*, come *cemnac/χ*, *zamtic*, e soprattutto i noti etnici *rumaχ*, *velznaχ* (latino Romanus, Volsiniensis), e *persile* come la forma del pertinentivo dell'aggettivo etnico **persie*, **persi*.

Una serie di lemmi presenta un genitivo II in -I, dal quale è possibile inferire un pertinentivo in *-ile*, come nel caso in questione.

Dunque, *persi(e) > persile*, come *suθi > suθil(e)*, *cemni > cemnil(e)*, *puia > puil(e)* secondo lo schema seguente:

16 *ET* Pe 3.1; Cristofani 1975.

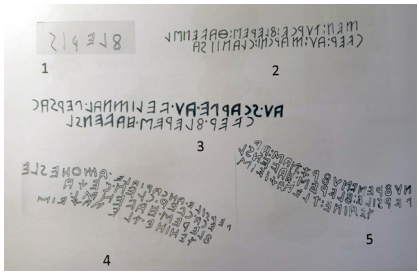
17 Cf. Peruzzi 1978.

18 Steinbauer 1999, 301.

19 Maggiani 2022, 296-8, nr. 16.

Nominativo	**persi*	*cemni*	*suθi*	*puia*
Genitivo II	**persil*	*cemnil*	*suθil*	*puil*
Pertinentivo II	*persile*	**cemnile*	**suθile*	**puile*

Dunque, quattro nomi (di cui due voci onomastiche e due parole del lessico) al genitivo II, con caduta della -a-, (cf. *persi*(*a*)*l*) indipendentemente dal genere.



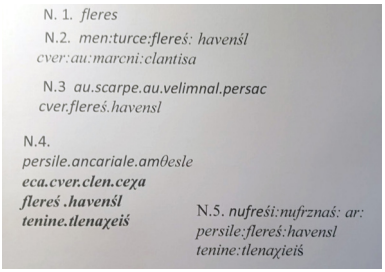


Figura 1
Le iscrizioni etrusche su bronzi figurati. San Casciano dei Bagni, santuario del Bagno Grande. (apografi elaborati da A. Maggiani)

Figura 2
La trascrizione delle epigrafi. San Casciano dei Bagni, santuario del Bagno Grande (Maggiani)

Figura 3
I votivi in bronzo. San Casciano dei Bagni

Figura 4ab Testa nr. 5. Prospetto e profilo virile con iscrizione in etrusco. San Casciano dei bagni, santuario del Bagno Grande (da Papini 2023)

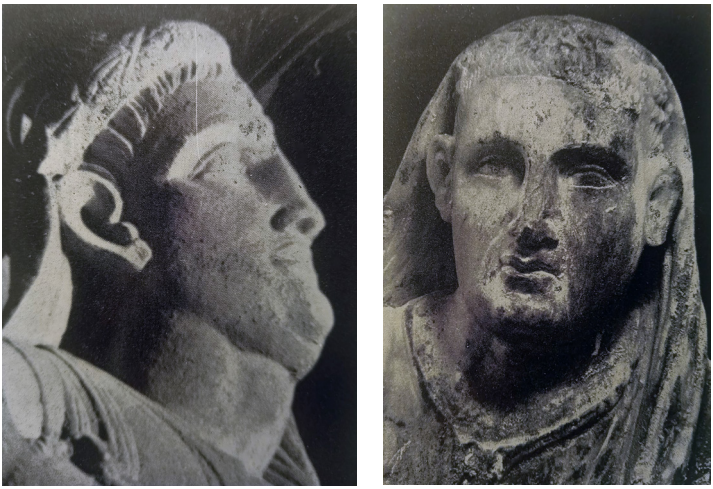


Figura 5 Testa di urna cineraria. Volterra. Museo Guarnacci, inv. nr. 317 (da Maggiani 1976)

Figura 6 Testa di urna cineraria. Firenze. Museo Archeologico nazionale, inv. nr. 78514 (da Maggiani 1976)

3 La divinità e la sua iconografia

Le dediche votive etrusche sono rivolte a una sola divinità, chiamata semplicemente *fleres* (genitivo I)[20] oppure, in maniera più completa, *flereś* (genitivo I) *havenśl* (genitivo II) (scritto due volte *havensl*).[21]

Sul termine *flere*, e sul correlato *fler*, c'è un largo consenso sulla proposta di Carl Olzscha, che, superando la vecchia interpretazione che vedeva in *fler* e *flere* due varianti di uno stesso lemma con significato 'statua', osservava che doveva trattarsi di due parole differenti, cui assegnava conseguentemente due significati diversi, a *fler* quello di 'vittima viva'[22] e a *flere* quello di 'divinità, nume'.[23] *Flere*, da considerare un derivato in *-e*, esprime probabilmente la sostanza soprannaturale che connota *fler*, la vittima animale; tutto ciò molto probabilmente nel senso della teoria di Mauss e Hubert, che muovendo dalla distinzione tra profano e sacro, individuavano nel sacro l'elemento che distingueva l'animale naturale dall'animale vittima del sacrifico cruento. Il *flere* potrebbe essere allora questo elemento di sacralità, che sottrae la vittima alla sfera umana per immergerla in uno statuto consustanziale a quello della divinità.

Che la parola *flere* fosse sentita come connotativa di una qualità non umana, soprannaturale, potrebbe raccordarsi con il principio della animatezza che presiede alla scelta dei pronomi relativi, secondo la teoria formulata da L. Agostiniani. Se si considera il caso della invocazione *flere in crapsti* del Liber linteus, si nota che si è scelto di usare il pronome relativo *in*, riconoscendo caratteristiche di minore animatezza al sostantivo, e non *an*, che si accompagna a un referente più animato, più umano.

Dunque, si può ritenere convincente, con la generalità degli etruscologi, la traduzione di *flere* = 'essenza divina', 'numen'.[24]

Havens sembra essere il nome divino al quale si riferisce l'epiteto *flere* ricostruendo di conseguenza il nominativo nella forma **flere havenśl*. Come ho già sostenuto altrove, il termine si allinea alla serie dei teonimi etruschi di prestito italico del tipo *nethuns*, *selvans*, *seθlans*, formazioni aggettivali italiche con suffisso *-no-*, determinate dalla base nominale, rispettivamente *Nebh-*, *Silva-*, *Situla-*. Queste più antiche formazioni, passate in area umbra, approdano in Etruria

20 Maggiani 2023a, 181, fig. 13.1.

21 Sul problema *fler*/ *flere*, cf. Belfiore 2010, 104, una sostanza presente nella vittima come può indicare l'epiteto di *consultatoria*, che fa riferimento alla qualità divinatoria inerente alla vittima, una qualità che essa doveva condividere con la divinità.

22 Probabilmente, non la *hostia animalis*, nella quale solo lo spirito vitale viene ricercato.

23 Nuovamente Belfiore 2010, 104.

24 Cf. ad esempio Colonna 1980, 168.

nella forma attesa, con caduta della vocale del suffisso *-no-* (Silva-no-s > *Silvans), come ha proposto diversi anni fa Helmut Rix.[25]

Su questo modello si formano, per analogia, anche il teonimo *culsans* e gli aggettivi, usati anche come teonimi, *clevsinś e klaninś*;[26] essi sono formati utilizzando basi lessicali etrusche (*culs* = etrusco porta; *clevsi*, toponimo = latino Clusium; *klani-*, idronimo = latino Clanis). Al dossier si aggiungono anche *cilens* e *fufluns*, a mio parere ancora non spiegati convincentemente.

Dunque, nel caso in questione si aprono diverse possibilità; in particolare, potrebbe trattarsi ancora una volta di una formazione analogica a partire da un etrusco **have*, lemma, di cui non conosciamo il significato, che forma derivati nominali, come *havasiannas* e *havrenies*.[27]

La ricerca dovrebbe fermarsi a questo punto, con un *non liquet*.

4 *Avens*

Avens potrebbe in realtà essere un prestito da una lingua italica, ad esempio il sabino. Varrone, che era sabino, ricorda un idronimo della sua patria, *Avens*, che avrebbe dato il nome al colle Aventino a Roma, dove si erano insediati i Sabini accolti da Romolo nella città da lui fondata.[28] Ora, l'idronimo sabino *Avens* è facilmente riconducibile a una trafila indoeuropea, che prevede all'origine una base *awe-* 'acqua', o *awent-* 'sorgente, fonte'.[29] Dunque sabino *Avens* > etrusco *havens*? = fonte, sorgente (eventualmente usato come teonimo). Naturalmente non si può non rilevare che a questa interpretazione si frappone una difficoltà grave, quella della presenza dell'aspirazione iniziale nelle testimonianze etrusche e della sua assenza nell'ambiente italico. Credo che si tratti di una difficoltà attualmente non superabile, al di

25 Rix 1984, 458-60.

26 Rix 1984, 458-60.

27 De Simone 1991, 91.

28 Varro, *De gente populi romani*, in Serv. *Aen.* 7.657. Si potrebbe intendere *havens* da italico *Have-no-s-* umbro *havens*, dunque formalmente un aggettivo costruito su un ipotetico appellativo etrusco **have*; infatti, mentre non è nota nelle lingue italiche, una base lessicale *have* è documentata in etrusco, dove dà luogo a derivati nominali, come *havasiannas* e *havrenies*, come dimostrò a suo tempo De Simone, vedi nota precedente.

29 Se supponiamo una base indoeuropea *awe-*, penso che si potrebbe arrivare facilmente a un aggettivo *awe-no.s*, che significherebbe 'ciò che ha a che fare con l'acqua', 'idrico' o qualcosa del genere, e dunque, come aggettivo sostantivato, potrebbe indicare eventualmente una divinità che all'acqua presiedesse. Ma potrebbe anche trattarsi di una formazione dalla radice *awent-*.

là della rilevata ampia indifferenza sia in etrusco che, ad esempio, in latino per la notazione della aspirata in sede iniziale.[30]

Sul versante etrusco, per la ricerca di un significato per la parola *havens* si potrebbe chiamare in causa la testimonianza di uno specchio del Louvre da Orvieto: in una scena che coinvolge *pecse* (in greco Pegasos) e il dio *seθlans* (Hephaistos in greco), è raffigurata una struttura dalla quale esce un fiotto d'acqua, presso la quale è incisa la parola *huins*; questo termine, al quale si è tentato di dare il significato fonte,[31] potrebbe essere derivato da *havens*. Si potrebbe infatti pensare, sulla base del confronto con le forme onomastiche *raufe-rufe*, *plaute-plute*, *aufle:ufle* tutte ben attestate nella vicina Perugia, a una trafila *havens* (*hauens*) > **hauins* > *huins*).[32]

Dunque, la testimonianza dello specchio etrusco con la sua apparente evidenza, dove *huins* indicherebbe la fonte (in particolare la fonte Peirene scaturita da un colpo dello zoccolo di Pegaso), l'assonanza (o forse la parentela) con i termini indoeuropei *Awe* e *Awent* per acqua o sorgente, da cui l'attestato *Avens*, e infine la circostanza che una delle più antiche iscrizioni votive latine del deposito sacro è rivolta al dio Fons, sono gli elementi sui quali mi sono basato per attribuire al lemma *havens* il significato 'sorgente, fontana, fiume'.

Proposta di traduzione:

1. Al Numen.
2. Meha dato al Numen della Fonte come cosa sacra Aule Marcni Clantisa.
3. Aule Scarpe di Aule (figlio) e di una Velimnei (ha dato) come cosa sacra al Numen della Fonte.
4. Per conto della perugina Ancari di Amthne (moglie) questo come cosa sacra in favore del figlio al Numen della Fonte è posto per (voto) adempiuto.
5. Per conto di Nufre della gens Nufrzna di Arnth (figlio) il perugino al Numen della Fonte è posto per (voto) adempiuto.

Secondo la mia interpretazione, anteriore alla scoperta della bilingue, il *Flere* di *Havens*, cioè la potenza divina, il nume di *havenś/s* era la divinità etrusca venerata a San Casciano come dea delle locali acque calde. Una divinità affine era forse già identificabile in uno specchio della metà del III secolo da Perugia,[33] che raffigura la vicenda dell'incontro dei fratelli Nele e Pelias con la madre Tyrò

30 Si può ad esempio osservare che la base *ave-*, in latino, pur connessa a due verbi con significato differente, si presenta sia senza che con aspirazione (*ave-*, *have-*).

31 Cf. Colonna 1988, 23-6. Ampia discussione in Chellini 2009, 53-4.

32 Cf. *ET*, *ad voces*.

33 *ES*, 2, CXX; Simon 1992, 729, nr. 5a; Maggiani 1999, 192, fig. 5.

[fig. 7]. La scena si svolge nei pressi di un pozzo, sul cui puteale scivola un serpente e sul quale è incisa, come un'epigrafe, la parola *flere*. Dal puteale emerge una figura femminile, avviluppata in un pesante mantello e velata, completamente circondata da una linea ondulata che la designa come appartenente a un'altra dimensione e che la caratterizza perciò come soprannaturale, numinosa, *flere* appunto.

Figura 7
Specchio da Perugia. Napoli, Museo Archeologico nazionale (da Maggiani 1999)

A questa immagine così evocativa è ora possibile sovrapporre il nuovo dato di San Casciano. Una delle statue iscritte in etrusco, infatti, essendo dedicata da un uomo (*aule scarpe*) e raffigurando invece un personaggio femminile va considerata una immagine della dea destinataria del dono **[fig. 3]**.

La dea indossa una sontuosa doppia veste ed è coronata con un diadema merlato, che somiglia a una corona turrita.[34] Di dimensioni notevoli (quasi tre piedi) e di rilevante qualità formale, la statua

34 Papini 2023, figg. 9.3-4. Sull'iscrizione Maggiani 2023a, fig. 13.1; Maggiani 2023b, 331, nr. 54.

esibisce anche un peculiare attributo. Attorno al suo polso si avvolge con più spire un grosso serpente, di cui rimane la testa. L'attributo del serpente, che si ritrova su una serie di statuette femminili che provengono dalla medesima regione d'Etruria, e che sono collegate ai bacini di acqua dalla presenza nelle loro mani oltre che di serpenti anche di anguille, ne fa una divinità ctonia, oltre che una divinità delle acque sotterranee profonde.

Dunque, la divinità di San Casciano era in epoca etrusca rappresentata come una figura femminile di tipo matronale con l'attributo del serpente, che presiedeva alla teofania o alla cratofania, per dirla con Mircea Eliade, della emersione di acque calde terapeutiche. Le caratteristiche iconografiche e del culto menzionate in precedenza hanno suggerito in età romana la sua identificazione, dopo un primo momento in cui le sue competenze sono state riconosciute in Fons (un dio maschile), di volta in volta con Hygieia, la dea greca che presentava le caratteristiche più simili, ma anche con Iside e ancora prima con Fortuna Primigenia. Diverse divinità romane che ne continuano probabilmente una unica etrusca, come avviene d'altronde in altri santuari preromani, in Etruria ma anche nel Veneto.

Mi rendo conto che tale conclusione può apparire non pienamente giustificata linguisticamente.

E in effetti, una inattesa scoperta che ha messo in crisi questa ipotesi è venuta dalla campagna di scavo del 2023. Reimpiegato in un muro tardo, è stato rinvenuto un blocco parallelepipedo di travertino, identificabile come la sommità di una base di donario **[fig. 8]**, che doveva sorreggere due elementi di bronzo, forse statuette, disposte simmetricamente e collegabili a due iscrizioni incise sul bordo anteriore della base, una in latino e una in etrusco, con i teonimi [*Fon*]*s Caldus* e *flere havens*, che costituiscono una vera e propria bilingue.[35]

35 La forma del nome in etrusco, scritto in una accurata grafia manierata, con la forma *havenś* e non *havenśl*, pone un problema al momento senza soluzione. L'iscrizione è ora edita da Tabolli 2023, nr. 66.

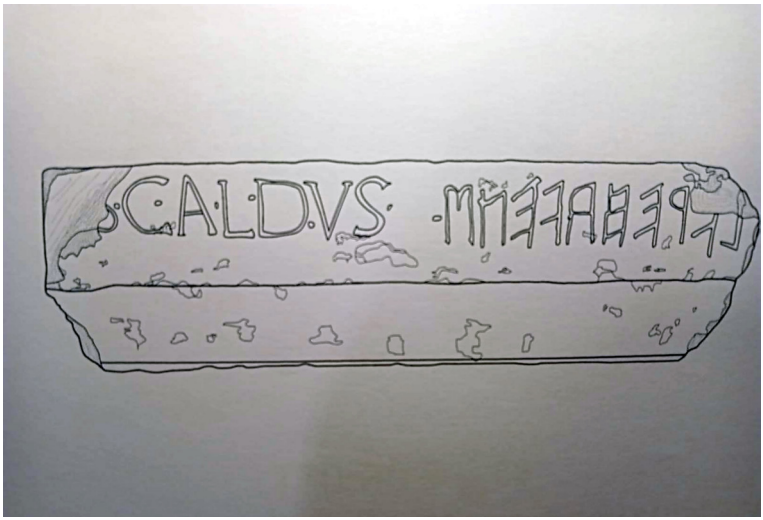


Figura 8 La bilingue etrusco-latina. San Casciano dei Bagni, loc. Bagno Grande (da Tabolli 2024)

Abbreviazioni

ET = Meiser, G. (Hrsg.) (2014). *Etruskische Texte. Editio minor*. Teil 1, *Einleitung, Konkordanz, Indices.* Teil 2, *Texte*. Hamburg.
ES = Klugmann, A.; Körte, G. (Hrsgg) (1840-97). *Etruskische Spiegel*. Bde. 1-5. Berlin.

Bibliografia

Ambrosini, L.; van Heems, G. (2025). «*Flere havens*. Nuova interpretazione sulla base delle fonti iconografiche ed epigrafiche». Mariotti, Salvi, Tabolli 2025, 195-211.
Belfiore, V. (2010). *Il "Liber Linteus" di Zagabria. Testualità e commento*. Pisa; Roma.
Capdeville, S. (1992). «Le tre *manubiae* di Tinia». *StEtr*, 58, 155-70.
Chellini, R. (2009). «Eolo, non Etolo: il mito di Pegaso alla fonte su uno specchio del Cabinet des Medailles». *StEtr*, 75, 51-6.
Colonna, G. (1980). «Note di lessico etrusco». *StEtr*, 48, 161-80.
Colonna, G. (1988). «Una nuova dedica alla etrusca Uni». *BA*, 48, 23-6.
Cristofani, M. (1975). «*Ager Perusinus.* S. Feliciano al Lago». *StEtr.*, 45, 212-13, nr. 16.
Gregori, G.L. (2023). «Iscrizioni latine su votivi in bronzo: divinità, devoti, formulari». Mariotti, Salvi, Tabolli 2023, 195-204.
Maggiani, A. (1976). «Contributo alla cronologia delle urne volterrane: i coperchi». *MemLincei*, 19, 1-44.
Maggiani, A. (1990). «Alfabeti etruschi di età ellenistica». *AnnFaina*, 4, 177-217.
Maggiani, A. (1999). «Culti delle acque e culti in grotta in Etruria». *Ocnus*, 8, 187-204.
Maggiani, A. (2022). «*Volaterrae*». *StEtr*, 85, 296-8, nr. 16.

Maggiani, A. (2023a). «Le iscrizioni etruschi sui votivi in bronzo. La divinità e i suoi devoti». Mariotti, Salvi, Tabolli 2023, 181-94.
Maggiani, A. (2023b). «*Ager Clusinus*. S. Casciano dei Bagni». *StEtr.*, 86, 326-37.
Mariotti, E.; Salvi, A.; Tabolli, J. (a cura di) (2023). *Il santuario ritrovato, 2. Dentro la vasca sacra. Rapporto preliminare di scavo al Bagno grande di San Casciano dei Bagni*. Livorno.
Osanna, M.; Tabolli, J. (a cura di) (2024). *Gli dèi ritornano. I Bronzi di San Casciano. Catalogo della mostra* (Napoli, 16 febbraio-30 giugno 2024). Roma.
Papini, M. (2023). «Immagini di divinità e devoti in bronzo». Mariotti, Salvi, Tabolli 2023, 117-34.
Peruzzi, E. (1976). «Un etruschismo del latino religioso». *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 104, 144.
Rix, H. (1984). «Etr. meχl rasnal = lat. *res publica*». Marzi Costagli, M.G.; Tamagno Perna, L. (a cura di), *Studi di antichità in onore di G. Maetzke*, vol. 2. Roma, 455-68.
Simon, E. (1992). «*Neleus». LIMC*, 6, 727-31.
Steinbauer, D. (1999). *Neue Handbuch des Etruskischen*. Sankt Katharinen.
Tabolli, J. (2023a). «Dentro la vasca sacra». Mariotti, Salvi, Tabolli 2023, 101-16.
Tabolli, J. (2023b). «Le immagini di divinità e devoti in bronzo». Mariotti, Salvi, Tabolli 2023, 117-36.
Tabolli, J. (2024). «San Casciano dei Bagni». *StEtr*, 87, 467-72.

Writing and Religious Traditions
in the Ancient Western Mediterranean
edited by Lorenzo Calvelli and María Dolores Dopico Caínzos

Un dio… tanti nomi. Divinità e devoti romani nel santuario terapeutico di San Casciano dei Bagni

Gian Luca Gregori
Sapienza Università di Roma, Italia

Abstract The Author republishes here some of the Latin inscriptions on bronze votive objects discovered inside the sacred basin at the Bagno Grande, frequented without interruption by Etruscans and Romans. Originally Fons (*caldus*) was venerated here; in Roman times Fortuna Primigenia was added, as well as Apollo, Aesculapius and Hygia, and Isis. Some of the devotees probably belonged to families descended from the Etruscans (L. Marcius Grabillo, A. Nonius Viscus). Also noteworthy is the case of an actor connected with Sulpicia Triaria, perhaps a woman of the senatorial order.

Keywords Clusium. Thermal sanctuary. Bronze votives. Fons calidus. Fortuna Primigenia.

Sommario 1 Premessa. – 2 *L. Marcius Grabillo*. – 3 *A. Nonius Viscus*. – 4 Un poliviscerale per *Fortuna*.

1 Premessa

L'eccezionalità del deposito di bronzi iscritti recuperati nella vasca romana del Bagno Grande **[fig. 1]**, presso San Casciano dei Bagni (lembo meridionale dell'antico agro clusino) in occasione della campagna di scavo del 2022, dipende dalle circostanze del tutto peculiari che obbligarono a occultare un così consistente gruppo di ex voto, appartenenti in parte ancora alla fase etrusca del santuario termale, in parte a quella proto-imperiale, dopo che essi erano stati

Edizioni Ca'Foscari
Antichistica 44 | Storia ed epigrafia 11
e-ISSN 2610-8291 | ISSN 2610-8801
ISBN [ebook] 978-88-6969-931-3 | ISBN [print] 978-88-6969-932-0
Peer review | Open access
Submitted 2025-04-03 | Accepted 2025-04-22 | Published 2025-09-24
© 2025 Gregori | CC BY 4.0
DOI 10.30687/978-88-6969-931-3/007

colpiti, forse nella tarda età tiberiana, da un fulmine.[1] Per il rituale seppellimento previsto in casi come questo (cerimonia del *fulgur conditum*),[2] si fece ricorso alla vasca stessa e così quei bronzi furono preservati da qualsiasi forma di riutilizzo per quasi due millenni, restituendoci una sequenza di offerte che senza soluzione di continuità va dal III/II secolo a.C. almeno all'età tiberiana.[3] In seguito, questa tipologia di offerte in bronzo sembra esaurirsi, sostituita vuoi da offerte in denaro, vuoi da are in travertino locale, che accompagnano la vita del santuario fino alla sua definitiva chiusura sul finire del IV secolo.

I votivi in bronzo con iscrizioni latine restituiscono un quadro parzialmente differente da quanto già sapevamo sulla vita del complesso termale e che dipendeva dalle tre are in travertino con iscrizioni latine rinvenute adagiate a bordo vasca nel 2020, le quali erano andate a loro volta ad aggiungersi ad altre due are trovate al Bagno Grande già alla fine del Cinquecento:[4] tutte appartengono infatti a un orizzonte cronologico non anteriore alla tarda età antonina e furono dedicate a divinità, come Esculapio e Igea, Apollo, Fortuna Primigenia, Iside, accomunate dalla valenza terapeutica, medica e materna.

La ricerca è stata condotta nell'ambito del progetto di ricerca *"Aut recepti beneficio obligatos putant": las formas 'no coercitivas' de transformación indígena (siglo IV a.C. - siglo II d.C.)* (PID2020-117370GB-I00), coordinato da María Dolores Dopico Caínzos (Universidad de Santiago de Compostela) e del progetto *Per imagines, per scripta. Forms of Interaction Between Texts and Images in Latin Culture and Its Reception: Innovative Methodologies, New Interpretations, Digitisation Initiatives* (PRIN PNRR P2022C4A7N), coordinato da F. Lubian (Università degli Studi di Padova). In questo contributo ho potuto tenere conto solo dei materiali rinvenuti nelle campagne di scavo 2022-23 finora editi. Per quelli recuperati nel 2024 rinvio a Gregori 2025.

1 Tabolli 2023a.

2 Tabolli 2024a; cf. Moretta, Orlandi 2024.

3 Mariotti, Salvi, Tabolli 2023.

4 Caracciolo 2021: *CIL* XI 2092 (EDR175879) e 2094 (EDR170093); per *CIL* XI 2093 (EDR170090) è stata supposta invece una provenienza da Cetona, a N di San Casciano dei Bagni, dove in località Grotta Lattaia sono stati rinvenuti numerosi ex voto anatomici: Paolucci 2021, 59. Per le tre nuove are: Gregori 2021 (EDR183035, EDR183041, EDR183042).

Figura 1 G.L. Gregori, *Lo scavo della vasca sacra d'età romana*. 2024. San Casciano dei Bagni, loc. Bagno Grande (© Autore)

I votivi bronzei ci riportano ora indietro nel tempo e vanno a costituire l'anello di congiunzione mancante fra gli inizi della fase romana del santuario e la fine di quella etrusca; più vario si rivela anche il quadro relativo ai devoti: accanto a schiavi e liberti (fra cui anche un paio di donne), incontriamo infatti anche due uomini di nascita libera.

Il ventaglio delle divinità romane, epigraficamente parlando, appare inizialmente ristretto; si ha infatti l'impressione che i Romani onorassero qui inizialmente *Fons*, sulla scia degli Etruschi, cui però si aggiunse ben presto *Fortuna* con la rara epiclesi di *Primigenia*, forse connessa alla sua valenza di madre primordiale, genitrice e che allatta, un culto che al di fuori di *Praeneste*, dove però si connota soprattutto come divinità oracolare, e di Roma (con un tempio sul Campidoglio e un altro nei pressi di porta Collina),[5] si rivela assai raro e comunque finora assente presso gli impianti termali, dove

5 *LTUR* 2, 1995, 285-7 (F. Coarelli). In generale cf. Jaeggi 2019; Miano 2021. Sul diverso quadro che emerge dalle dediche dal famoso santuario della Fortuna Primigenia a *Praeneste*: Granino Cecere 2022.

troviamo sì *Fortuna*, ma con gli epiteti di *Balnearis* e *Redux*.[6]

Resta in particolare aperto il problema di come e quando Fortuna Primigenia sia arrivata dal Lazio fin qui, in un'area di confine fra Etruria e Umbria, in un luogo senz'altro connotato dall'eccezionale ricchezza di sorgenti termali, calde e fredde, per le quali il territorio era famoso in età augustea, se Orazio ricorda i *fontes Clusini* cui i malati andavano a curare mal di testa e di stomaco.[7]

In realtà sia alcuni degli ex voto in bronzo privi di iscrizione, tra cui un Apollo saettante, sia una statuetta in marmo di divinità femminile identificata con Igea, sia da ultimo la bella statua di marmo di Apollo tipo Sauroctono recuperata a pezzi all'interno della vasca nella campagna del 2023 lasciano intravedere la precoce presenza al Bagno Grande anche di altre divinità salutifere.

Una certa varietà riguarda anche la tipologia degli ex voto anatomici in bronzo: limitandomi ai quattro esemplari iscritti, segnalo una statua di orante, un orecchio, un piede e una basetta circolare sorreggente un poliviscerale.

2 *L. Marcius Grabillo*

Nell'ottica di un'ininterrotta continuità di frequentazione del santuario termale al Bagno Grande il pezzo più eloquente è senz'altro rappresentato dalla statua di un giovane in atteggiamento orante, con iscrizione latina tracciata sulla coscia destra, secondo una consuetudine frequente nel mondo etrusco, ma con una *ordinatio* di tipo romano, su 11 righe di scrittura destrorsa.[8] Non è questo il solo aspetto di parziale continuità fra mondo etrusco e mondo romano. Non meno significativi sono il nome della divinità e quello del dedicante che offrì al dio quest'immagine di sé stesso, senza timore di mettere in mostra un fisico, a quanto pare, malato e bisognoso del soccorso divino. Vi si legge senza difficoltà **[fig. 2]**:[9]

> *L. Marcius / L.f. Grabillo / hoc signu*(*m*) */ et signa / sex et / femina / ap* (!) *pedibus / ad inguen / sex Fonti / calidae* (!) */ v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).

L. Marcius Grabillo, di nascita libera e con un anello all'anulare sinistro, offrì un articolato donario, che oltre alla statua alta poco

6 Cf. Kajanto 1988.

7 Hor. *Epist*. 1.15.7-9.

8 L'uso di scrivere sulla coscia delle statue è attestato ancora nel II d.C.: Apul. *Apol*. 54.22-3: *votum in alicuius statuae femore signasti*.

9 Gregori 2023, 195-8 (con foto).

meno di 1 m con dedica (lett. 0,8-0,6 cm), qui definita *signum*, comprendeva altri sei *signa* e sei arti inferiori (*femina*, neutro plurale di *femen*, variante di *femur*), propriamente la parte compresa fra coscia e ginocchio,[10] mentre nel nostro caso gli arti, forse riuniti a formare tre coppie (come nel rilievo dal santuario di Sequana, alle Sources de la Seine, con raffigurazione di sei gambe, tre destre e tre sinistre),[11] andavano dai piedi (*ap pedibus*) al basso ventre (*inguen*).[12]

Figura 2
E. Mariotti, *L'ex voto di L. Marcius Grabillo*. 2022. San Casciano dei Bagni, loc. Bagno Grande (© Soprintendenza ABAP-SI e Comune di San Casciano dei Bagni)

10 *TLL* VI, 1, 470-3. Raro l'uso di *femen* pro *femur* o *femus*; cf. in proposito quanto scrive Servio, nel commento *ad Aen*. 10, 344, 1: *'femur' dicimus, quia legitur 'huius femoris'; illius vero ablativi non invenitur nominativus 'laetus eripit a femine', licet Caper in libris enucleati sermonis dicat 'femen'; sed non ponit exemplum. ergo aut 'hoc femur', aut 'hoc femen': nam 'femus' non dicimus penitus*.

11 Deyts 1994, 101, pl. 43, 1.

12 *TLL* VII, 1, 1580-1. Se sono frequenti le rappresentazioni di gambe, dai piedi al ginocchio (presenti anche al Bagno Grande), si conoscono anche riproduzioni in terracotta, legno e bronzo dall'ombelico/bacino sino ai piedi, da depositi votivi etrusco-laziali, campani e norditalici: De Cazanove 2009; 2015; 2016; 2017, 72-4; cf. anche Bartoloni, Benedettini 2011. In generale sulla diffusione dei votivi anatomici nell'Etruria ellenistica: Haack 2016.

Signum ha una pluralità di significati, ma qui il più consono sembrerebbe quello di simulacro di bronzo offerto al dio, anche se, nel latino letterario ed epigrafico, e già nelle lingue frammentarie, *signum* è preferibilmente riferito a un'immagine divina (simbolica o iconica).[13] Il dedicante volle, a quanto pare, adempiere al voto fatto alla divinità, dedicando un'immagine bronzea di sé stesso (*hoc signum*),[14] forse perché risanato da una malattia che lo aveva colpito non solo agli arti, a giudicare dall'asimmetria della sua figura, che farebbe pensare a una forma di rachitismo, ammesso che la rappresentazione corrisponda in qualche modo alla realtà.[15] Resta la totale incertezza su cosa rappresentassero gli altri sei *signa*.

Ma veniamo al nome del devoto e alla divinità destinataria di un così ricco donario. Il gentilizio *Marcius* trova riscontro nella frequente presenza di *marcnei*/*marcni* nelle iscrizioni etrusche di Chiusi e del suo territorio, compresa quella che corre su due righe sul collo di una testa in bronzo dal Bagno Grande, menzionante un *au:marcni:clantisa*.[16] Il cognome *Grabillo* invece è privo di confronti in latino e deve certamente ritenersi una traslitterazione del cognome etrusco *crapilu*, attestato a *Clusium* proprio in un ramo dei *marcni*, proprietari di una tomba familiare d'ubicazione ignota, alla quale sono state ricondotte 19 urne inquadrabili fra il secondo quarto del III e almeno la metà del II secolo a.C.[17] Il nostro *L. Marcius L.f. Grabillo* parrebbe dunque il discendente di una famiglia chiusina tardo-etrusca, che pur avendo acquisito la cittadinanza romana da più generazioni, continuava a restare fedele alle proprie tradizioni

13 *LTL* IV, 130; *OLD*, 1968, 1759-60; Brachet 1994; Estienne 1997, 83-9; Benedetti 2019; cf. anche Estienne 2000, cap. 1.1; per l'epigrafia frammentaria: Poccetti 2016; Mancini 2018. Nelle fonti letterarie *signum* si riferisce anche a immagini non divine, in bronzo, come ricaviamo da Plin. *HN* 34.48; 34.81.140; Plin. *Ep.* 1.20.5. Da ultimo Colzani 2022.

14 Da ultimo su quest'espressione, più comune in età repubblicana, Nonnis 2023.

15 Papini 2024a.

16 Maggiani 2023, 181, 186. Le abbreviazioni *L. MA. T.* si leggono sulla veste, al di sopra delle ginocchia di una statua di togato risalente alla prima metà del I secolo a.C. (Papini 2024b, 90-1). I *Marcii* sono ben documentati anche nelle iscrizioni latine di *Clusium*: *CIL* XI 2141 (EDR176467), 2181 (EDR155927), 2362 (EDR181572), 2363 (EDR154614), 2364 (EDR181573), 2365 (EDR181582, unico caso, questo, con il prenome *Lucius*); *AE* 1987, 367 (EDR080475); *AE* 2018, 700 (EDR176015).

17 *CIE* 1384, 2429-35 (*ET* Cl. 1.290, 1112-18), cui si aggiunga *ET* Cl. 1.2803. Cf. Thimme 1957, 146-8; Rowland 1989 (sul ms Chigi del XVII secolo, contenente un elenco di iscrizioni etrusche, in parte assenti nel *CIE* e riconducibili ai *marci crapilu*); De Angelis 2016, 343-4.

onomastiche,[18] e come vedremo tra i devoti del Bagno Grande non sembrerebbe essere l'unico caso.

Se i bronzi etruschi erano stati offerti a *flere havens* come ci ha mostrato A. Maggiani, il ricco donario di *Grabillo* fu offerto *FONTI CALIDAE*, dunque, al *Fons* dell'acqua calda che sgorgava sul posto, la prima divinità significativamente presente nella fase romana del santuario, in continuità con la precedente fase etrusca. Essendo, tuttavia, *fons* maschile,[19] l'attributo *calidae* si configura come un errore di natura linguistica.

La conferma viene ora dal blocco di donario, mancante a sinistra e parzialmente a destra, rinvenuto nella campagna di scavo del 2023 riutilizzato in murature tarde e che conserva in caso nominativo il solo nome della divinità, in etrusco e in latino: [*f*]*lere havens* // [*fon*]*s caldus* (con la sincope della vocale postonica, una forma linguistica già in voga al tempo di Augusto).[20] Chi eseguì l'iscrizione sul bronzo di *Grabillo* fu forse indotto in errore dalla diversità fra il genere femminile del termine etrusco *flere* e quello maschile di *fons*. Sappiamo del resto che in latino accanto a *Fons* esisteva anche la divinità femminile *Fonta*.[21]

Nonostante l'abbondanza di sorgenti termali nel territorio chiusino, questa è per ora la prima attestazione di un culto a *Fons* in età romana,[22] attestato nell'Etruria romana a *Luna*, *Volsinii*, *Florentia*, *Caere* e *Veii*.[23]

Per quanto attiene alla datazione, sul piano del formulario l'espressione finale abbreviata alle sole iniziali non consente di risalire più indietro del I secolo avanti Cristo, dal momento che essa

18 Per questo fenomeno, attestato anche nelle iscrizioni della necropoli tardorepubblicana del podere Balena, a Est di San Casciano dei Bagni, sulla sommità di un modesto rilievo: Maggiani 2015, in particolare 95-6, 99-105 (appendice epigrafica). In generale sulle scelte linguistiche ed epigrafiche nell'Etruria di II-I secolo a.C. Benelli 2019 e sulle urne chiusine di età ellenistica (oltre a De Angelis 2016) Benelli 1998 (in particolare per i *marcni*, 247 nr. 109).

19 *TLL* VI, 1, 1022-7.

20 Tabolli 2024b. Cf. Briquel, van Heems 2023.

21 *CIL* XI 6481 = EDR186386 (da riferire a *Suasa*).

22 Due nuovi bronzi d'età probabilmente augustea, rispettivamente la metà di una figura maschile e una testa ritratto, con dediche *Fonti caldo* e *Fonti* da parte di due uomini ancora privi di cognome sono stati recuperati dalla vasca sacra durante la campagna di scavo 2024 (Gregori 2025).

23 *CIL* XI 1318 (EDR110664), 6943 (EDR112899) (*Luna*); *AE* 1983, 395 (EDR079087) (*Volsinii*); *AE* 1989, 305-6 (EDR081462-EDR081463) (*Caere*); *AE* 2008, 527 (EDR130101) (*Veii*); *AE* 2016, 424 (EDR107931) (*Florentia*). Cf. Sabbatini Tumolesi 2006 (*Aquae Caeretanae*); Zucca 2006 (Viterbese) e Fusco 2008-09 (per le dediche a Ercole, *Fontes* e Diana dal complesso archeologico di Campetti a Veio).

diventa comune solo in seguito.[24] La paleografia, con un'esecuzione delle lettere poco accurata, in virtù dei prolungamenti verso l'alto delle aste di *A* e di *M* e dei tratti adiacenti che non si innestano al vertice, suggerisce una datazione all'inizio del Principato, in accordo con i dati stratigrafici e stilistici,[25] che ben s'adatta anche a quella del blocco con iscrizione bilingue, difficilmente anteriore, a giudicare almeno dalle lettere del testo latino dal modulo marcatamente quadrato, all'età augustea.

3 *A. Nonius Viscus*

Un secondo caso interessante è offerto dalla dedica a Fortuna Primigenia, realizzata con un punzone lungo il bordo esterno del padiglione di un piccolo orecchio in bronzo (alt. 7 cm) terminante con un peduncolo per assicurarlo a un sostegno (lett. 0,5 cm):[26]

> *A. Nonius A.f. Viscus v*(*otum*) *s*(*olvit*) *F*(*ortunae*) *P*(*rimigeniae*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).

Il devoto esibisce un gentilizio che a *Clusium* presenta una sola tarda attestazione.[27] Con il prenome *Aulus* i riscontri rinviano per ora, ma del tutto sporadicamente, a Perugia e a Pisa[28] e sappiamo che in particolare i Perugini frequentavano questo santuario nella fase etrusca.[29] Ma *Aulus* è un prenome particolarmente diffuso in tutta l'Etruria, in continuità con il prenome etrusco *avle*.[30] Quanto al rarissimo cognome *Viscus*, in età augustea si distinsero i due fratelli di rango senatorio, figli dell'omonimo cavaliere *Vibius Viscus*;[31] ma proprio in Etruria sono noti due bolli da Saturnia e da Siena relativi

24 Panciera 2006, 26, parla di scarsissime attestazioni di tale formula nell'epigrafia latina repubblicana, a fronte della formula *donum dedit*; cf. per le lingue frammentarie Poccetti 2009.

25 Non costituisce un problema per una simile datazione la forma linguistica *ap pedibus* in luogo di *ab pedibus*, un caso di assimilazione regressiva della labiale sonora nella labiale sorda, come conseguenza dell'uso di *ab* in luogo della preposizione semplice davanti a *pedibus* (Leumann 1977, 196; cf. Ciancaglini, Keidan 2018, 20-1), a meno che chi eseguì l'incisione non abbia letto male la minuta e abbia ripetuto due volte la <p> di *pedibus*.

26 Gregori 2023, 198-9 (con foto).

27 *CIL* XI 2544 (EDR174957).

28 Kaimio 2022, nr. 1521 (EDR185902); *CIL* XI 1480 (EDR187590).

29 Maggiani 2023, 187-9.

30 Salomies 1987, 24-5.

31 *PIR*² V 585-8. Pochi i casi attestati epigraficamente: *CIL* IX 2308 (EDR187510) (Telese); XI 6155 (EDR108349) (Fossombrone).

a un *Diomedes* e a un *Trophimus*, schiavi di un *Viscus*.[32]

In realtà potrebbe essersi verificato qui un fenomeno analogo a quello di *Marcius Grabillo*. Il gentilizio *Nonius* potrebbe infatti porsi in continuità con il gentilizio etrusco *nune/nunie*, di cui a Chiusi ci sono diverse attestazioni, fra maschili, femminili e metronimici, che lascerebbero ipotizzare l'esistenza di due forme ben ricostruibili sul piano linguistico. Ma nell'epigrafia etrusca di Chiusi è ben attestato anche *visce*, sia come gentilizio, sia cognome,[33] per cui *Viscus* potrebbe rappresentare la traslitterazione latina del nome etrusco. Sulla base di queste premesse l'accostamento tra gentilizio romano e base etrusca non mi parrebbe troppo azzardato.[34]

4 Un poliviscerale per *Fortuna*

Esiste un terzo caso interessante di continuità fra la fase etrusca e quella protoimperiale del santuario al Bagno Grande ed è rappresentato dalla placca di un poliviscerale in bronzo, risalente al II secolo a.C./inizi del successivo, con la rappresentazione dei visceri all'interno di un tronco aperto, dalla trachea all'intestino.[35] Ebbene questa placca nei decenni iniziali del I secolo d.C. fu riutilizzata ponendo in cima come coronamento il bustino di un auriga e fissando il poliviscerale su di una basetta circolare con la dedica a Fortuna dello schiavo *Atimetus*, *actor* di *Sulpicia Triaria*:[36]

> *Atimetus Sulpi/ciae Triariae* / *actor Fortunae* / *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).

Un'omonima *Sulpicia C.f. Triaria* è nota finora solo a Roma, da una *fistula* di piombo trovata sul finire del XIX secolo sul colle Oppio. F. Chausson, che ha studiato le complesse e ramificate parentele della donna, ha proposto di collocarla sul finire del II o agli inizi del III secolo d.C., ipotizzando che fosse la figlia di [*M. Rubrenus*] *Q. Virius Larcius Sulpicius* e di *Triaria Magia Secundilla*.[37] Stando ai dati in

32 *CIL* XI 8119, 60-1.

33 *CIE* 1247 (*ET* Cl. 1.54); *CIE* 1525 (*ET* 1.820); *CIE* 2132 (*ET* 1.1747) (gentilizio); *CIE* 912 (*ET* 1.1041); *CIE* 1678 (*ET* 1.1200); *CIE* 2131 (*ET* 1.1634) (cognome).

34 *CIE* 4844 (*ET* Cl. 1.677); *CIE* 1649 (*ET* 1.1163); *CIE* 859 (*ET* 1.1772); *CIE* 860 (*ET* 1.1773); *ET* 2.4; *ET* 0.26.

35 Tabolli 2023b.

36 Gregori 2023, 200-2 (con foto).

37 Chausson 1997; per una datazione al II secolo d.C. cf. anche Eck 1995; sugli intrecci fra le famiglie senatorie attestate nelle iscrizioni provenienti dal Bagno Grande cf. Gregori, Estrada San Juan 2023.

nostro possesso però la matrona del Bagno Grande dovrebbe essere vissuta al più tardi in età tiberiana. Dunque forse le due matrone erano solo imparentate fra di loro e la nostra *Sulpicia Triaria* deve ritenersi la lontana antenata della proprietaria della fornitura d'acqua.[38]

È possibile che le proprietà della matrona per via ereditaria siano giunte a *Pomponia Triaria* e al marito *Erucius Clarus*, console nel 170 d.C., e poi alla loro figlia *Erucia Triaria* e al marito *Asinius Fabianus*, tutti membri dell'ordine senatorio per la cui *salus* schiavi e liberti offrirono gli altari rinvenuti a bordo vasca, dedicati a seconda dei casi, a Esculapio e Igea, Apollo e Fortuna Primigenia.[39]

La vita del santuario continuerà almeno fino al IV secolo inoltrato, accompagnata dall'offerta di numerose migliaia di monete (oltre 10.000 quelle recuperate finora, soprattutto assi, dupondi e sesterzi),[40] ma, stando ai ritrovamenti sino a oggi, dopo la tarda età antonina/proto-severiana, dal punto di vista epigrafico cala il silenzio sul Bagno Grande, forse anche per la momentanea caduta in disgrazia degli Erucii sotto la nuova dinastia severiana (il fratello di Erucia Triaria infatti, cos. nel 193, fu condannato a morte da Settimio Severo nel 197).[41]

Abbreviazioni

AE = *L'Année épigraphique*. Paris, 1888-.
CIE = *Corpus Inscriptionum Etruscarum*. Lipsiae, 1893-.
CIL = *Corpus inscriptionum Latinarum*. Berlin, 1862-.
EDR = *Epigraphic Database Roma*. http://www.edr-edr.it.
ET = Meiser, G. (Hrsg.) (2014). *Etruskische Texte. Editio minor*. Teil 1, *Einleitung, Konkordanz, Indices.* Teil 2, *Texte*. Hamburg.
LTL = Forcellini, E. (1858-93). *Lexicon totius Latinitatis*, 9 voll. Patavii.
LTUR = Steinby, E.M. (a cura di) (1993-2000). *Lexicon Topographicum Urbis Romae*. 6 voll. Roma.
OLD = Glare, P.G.W. (1968-82). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford.
PIR^2 = *Prosopographia imperii Romani. Saec. I. II. III*. Ed. altera. Berolini; Novi Eboraci; Bostoniae, 1933-2015.
TLL = *Thesaurus Linguae Latinae*. Lipsiae, 1900-.

38 I primi casi di *fistulae* con nomi di membri dell'ordine senatorio risalgono proprio a età augustea/giulio-claudia: Eck 1982. Nessuna relazione s'intravede invece fra queste due matrone e l'omonima *Sulpicia Triaria* moglie di *L. Nonius Verus* attestata a Modena in epoca tardoantica (*CIL* XI 1017 = EDR138501) e per la quale cf. ora Mongardi 2016, 219-20.

39 Caracciolo 2021; Gregori 2021.

40 Pardini 2023.

41 *PIR*^{2} E 97.

Bibliografia

Bartoloni, G.; Benedettini, M.G. (2011). *Veio. Il deposito votivo di Comunità* (*scavi 1889-2005*). Roma.

Benedetti, G. (2019). «Quando gli attributi travalicano il *signum*. Riflessioni sull'identità visuale degli dèi a Roma». *Arys*, 17, 105-37.

Benelli, E. (1998). «Le iscrizioni funerarie chiusine di età ellenistica». *SE*, 64, 225-63.

Benelli, E. (2019). «Da Etruschi a Romani. Scelte linguistiche, epigrafiche e identitarie nell'Etruria del II–I secolo a.C.». Amann, P.; Taeuber, H.; Mitthof, F.; Corsten, Th. (Hrsgg), *Sprachen – Schriftkulturen – Identitäten der Antike = Beiträge des XV. Internationalen Kongresses für Griechische und Lateinische Epigraphik* (Wien, 28. August bis 1. September 2017). Wien, 29-42.

Brachet, J.-P. (1994). «Esquisse d'une histoire de Lat. *signum*». *RPhil*, 68, 33-50.

Briquel, D.; van Heems, G. (2023). «Havens, le dieu étrusque des sources chaudes: un nouveau théonyme emprunté?». *RevPhil*, 97(1), 7-16.

Caracciolo, G. (2021). «Prima degli scavi: le iscrizioni *pro salute* dal Bagno Grande». Mariotti, Tabolli 2021, 186-91.

Chausson, F. (1997). «Les *Egnatii* et l'aristocratie italienne des IIe-IVe siècles». *JSav*, 2, 211-331.

Ciancaglini, C.A.; Keidan, A. (2018). *Linguistica generale e storica. Per studenti di lingue orientali e classiche*. Milano.

Colzani, G. (2022). «Il lessico antico della scultura in piccolo formato». *MEFRA*, 134(2), 317-33.

De Angelis, F. (2016). *Miti greci in tombe etrusche. Le urne cinerarie di Chiusi*. Roma

De Cazanove, O. (2009). «Oggetti muti? Le iscrizioni degli ex voto anatomici nel mondo romano». Kajava, M.; Bodel, J. (a cura di), *Dediche sacre nel mondo greco-romano*. Roma, 355-71.

De Cazanove, O. (2015). «Per la datazione degli ex voto anatomici d'Italia». Stek, T.D.; Burgers, G.-J. (eds), *The Impact of Rome on Cult Places and Religious Practices in Ancient Italy*. London, 29-66.

De Cazanove, O. (2016). «Offerte della e dall'Italia centrale. Teste e uteri di terracotta come spia delle dinamiche di diffusione». Aberson, M.; Biella, M.C.; Di Fazio, M.; Sánchez, P.; Wullschleger, M. (a cura di), *L'Italia centrale e la creazione di una 'koiné' culturale? I percorsi della 'romanizzazione'*. Bern; Berlin; Bruxelles; Frankfurt am Main; New York; Oxford; Wien, 273-89.

De Cazanove, O. (2017). «Anatomical Votives (and Swaddled Babies): from Republican Italy to Roman Gaul». Draycott, J.; Graham, E.-J. (eds), *Bodies of Evidence*. London; New York, 63-76.

Deyts, S. (1994). *Un peuple de pèlerins. Offrandes de pierre et de bronze aux sources de la Seine*. Dijon.

Eck, W. (1982). «Die *fistulae aquariae* der Stadt Rom. Zum Einfluss des sozialen Status auf administratives Handeln». Panciera, S. (a cura di), *Epigrafia e ordine senatorio = Atti del colloquio internazionale AIEGL* (Roma, 4-20 maggio 1981), vol. 1. Roma, 197-225.

Eck, W. (1995). «*Domus: Sulpicia Triaria*». *LTUR*, 2. Roma, 183.

Estienne, S. (1997). «Statues de dieux 'isolées' et lieux de culte: l'exemple de Rome». *CahGlotz*, 8, 81-96.

Estienne, S. (2000). *Les dieux dans la ville: recherches sur les statues de dieux dans l'espace et les rites publics de Rome d'Auguste à Sévère Alexandre* [thèse de doctorat]. Paris.

Fusco, U. (2008-09). «Iscrizioni votive ad Ercole, alle Fonti e a Diana dal sito di Campetti a Veio: ulteriori elementi per l'interpretazione archeologica». *RendPontAc*, 81, 443-500.

Granino Cecere, M.G. (2022). «Manifestazioni peculiari del culto di Fortuna Primigenia nelle iscrizioni prenestine». Horster, M.; Granino Cecere, M.G. (a cura di), *Praeneste tra archeologia ed epigrafia*. Berlino; New York, 275-304.

Gregori, G.L. (2021). «Una famiglia senatoria del tardo II secolo d.C.: le nuove iscrizioni dal Bagno Grande». Mariotti, Tabolli 2021, 192-9.

Gregori, G.L. (2023). «Iscrizioni latine su votivi in bronzo: divinità, devoti, formulari». Mariotti, Salvi, Tabolli 2023, 195-203.

Gregori, G.L. (2025). «Le nuove iscrizioni latine su votivi in bronzo, dediche di altari e il giuramento del senatore *Iuncus Vergilianus*». Mariotti, Salvi, Tabolli 2025, 115-27.

Gregori, G.L.; Estrada San Juan, G. (2023). «Chiusi nella documentazione epigrafica. Alcune considerazioni generali e qualche novità dallo scavo presso il Bagno Grande di San Casciano dei Bagni». *Mediterranea*, 20, 165-75.

Haack, M.L. (2016). «Les offrandes votives en Italie: ne plus faire corps dans l'Etrurie Hellénistique». Bossard, A.; Piton, D. (éds), *Figurines antiques d'ici et d'ailleurs. Itinéraire coroplathique de la Picardie au Bassin méditerranéen*. Senlis, 129-36.

Jaeggi, S. (2019). «Un biberon sur une fontaine d'époque augustéenne à Palestrina?». *Latomus*, 78(1), 24-67.

Kaimio, J. (2022). *The Funerary Inscriptions of Hellenistic Perusia*, vol. 2. Rome.

Kajanto, I. (1988). «Epigraphical Evidence of the Cult of Fortuna in *Germania Romana*». *Latomus*, 47, 554-83.

Leumann, M. (1977). *Lateinische Laut- und Formenlehre*. München.

Maggiani, A. (2015). «L'alfabeto latino alla conquista dell'Etruria. Un caso di studio: la necropoli tardo repubblicana di Balena (San Casciano ai Bagni, Chiusi)». Baglioni, D.; Tribulato, O. (a cura di), *Contatti di lingue - contatti di scritture. Multiculturalismo e multigrafismo dal Vicino Oriente antico alla Cina contemporanea*. Venezia, 85-106.

Maggiani, A. (2023). «Le iscrizioni etrusche su votivi di bronzo. La divinità e i suoi devoti». Mariotti, Salvi, Tabolli 2023, 181-93.

Mancini, M. (2018). «Sul metodo linguistico-epigrafico: l'iscrizione latina di *Alba Fucens* tra norma e uso». Bombi, R.; Costantini, F. (a cura di), *Percorsi linguistici e interlinguistici. Studi in onore di Vincenzo Orioles*. Udine, 371-95.

Mariotti, E.; Tabolli, J. (a cura di) (2021). *Il Santuario Ritrovato. Nuovi scavi e ricerche al Bagno Grande di San Casciano dei Bagni*. Livorno.

Mariotti, E.; Salvi, A.; Tabolli, J. (a cura di) (2023). *Il Santuario Ritrovato 2. Dentro la vasca sacra. Rapporto preliminare di scavo al Bagno Grande di San Casciano dei Bagni*. Livorno.

Mariotti, E.; Salvi, A.; Tabolli, J. (a cura di) (2025). *Il Santuario Ritrovato 3. Oltre il bronzo. Comunità in trasformazione e mobilità nello scavo del Bagno Grande di San Casciano dei Bagni*. Livorno.

Miano, D. (2021). *La dea Fortuna. Una divinità e i suoi significati nella Roma repubblicana e nell'Italia antica*. Roma.

Mongardi, M. (2016). «Rapporti familiari a *Mutina* e nel suo agro tra III e V secolo d.C.: considerazioni alla luce della documentazione epigrafica». Neri, V.; Girotti, B. (a cura di), *La famiglia tardoantica. Società, diritto, religione*. Milano, 209-23.

Moretta, S.; Orlandi, S. (2024). «The *fulgur conditum* Ritual: Two New Examples from Rome». Killen, S.; Scheuble-Reiter, S.; Schmidt, S. (Hrsgg), *Caput studiorum. Festschrift für Rudolf Haensch zu seinem 65. Geburtstag*. Wiesbaden, 107-17.

Nonnis, D. (2023). «Le comunità cittadine dell'Italia romana in età repubblicana: appunti sulle magistrature delle colonie latine». García Fernández, E.; Melchor Gil,

E.; Sisani, S. (a cura di), *Le strutture locali dell'Occidente romano = Primo incontro del seminario italo-spagnolo Diuturna Civitas* (L'Aquila, 4-6 maggio 2022). Roma, 17-54.

Osanna, M.; Tabolli, J. (a cura di) (2024). *Gli dèi ritornano. I Bronzi di San Casciano = Catalogo della mostra* (Napoli 2024). Roma.

Panciera, S. (2006). *Epigrafi, epigrafia, epigrafisti. Scritti vari editi ed inediti* (*1956-2005*) *con note complementari e indici*. 3 voll. Roma.

Paolucci, G. (2021). «Le acque sacre nel sud della Toscana interna tra Etruschi e Romani». Mariotti, Tabolli 2021, 57-69.

Papini, M. (2024a). «Statua maschile di giovane malato con dedica a *Fons*». Osanna, Tabolli 2024, 86-7.

Papini, M. (2024b). «Statua di togato». Osanna, Tabolli 2024, 90-1.

Pardini, G. (2023). «Le offerte di monete nella vasca. Questioni preliminari e prospettive di ricerca». Mariotti, Salvi, Tabolli 2023, 255-67.

Poccetti, P. (2009). «Paradigmi formulari votivi nelle tradizioni epicoriche dell'Italia antica». Kajava, M.; Bodel, J. (a cura di), *Dediche sacre nel mondo greco-romano*. Roma, 43-93.

Poccetti, P. (2016). «Note sulla nuova iscrizione osca da Cuma. Il nuovo teonimo nel contesto dei culti della città in fase di romanizzazione». Ancillotti, A.; Calderini, A.; Massarelli, R. (a cura di), *Forme e strutture della religione nell'Italia mediana antica = III Convegno Internazionale dell'Istituto di Ricerche e Documentazione sugli Antichi Umbri* (Perugia, Gubbio, 21-25 settembre 2011). Roma, 573-92.

Rowland, I.D. (1989). «Etruscan Inscriptions from a 1637 Autograph of Fabio Chigi». *AJA*, 93, 423-8.

Sabbatini Tumolesi, P. (2006). «Sulle *Aquae Caeretanae* recentemente ritrovate». Gasperini, L. (a cura di), *Usus veneratioque fontium. Fruizione e culto delle acque salutari nell'Italia romana*. Tivoli, 309-19.

Salomies, O. (1987). *Die römischen Vornamen. Studien zur römischen Namengebung*. Helsinki.

Tabolli, J. (2023a). «Dentro la vasca sacra». Mariotti, Salvi, Tabolli 2023, 101-15.

Tabolli, J. (2023b). «Tra divinazione e medicina termale». Mariotti, Salvi, Tabolli 2023, 235-47.

Tabolli, J. (2024a). «Il fulmine in bronzo e la punta di freccia in selce». Osanna, Tabolli 2024, 80-1.

Tabolli, J. (2024b). «Un donario e un'iscrizione bilingue». Osanna, Tabolli 2024, 158.

Thimme, J. (1957). «Aschenkisten und Sarkophage der hellenistischen Zeit. Ein Beitrag zur Chronologie der etruskischen Kunst. Zweiter Teil». *SE*, 25, 87-160.

Zucca, R. (2006). «Fruizioni idroterapiche e culti idrici nel Viterbese». Gasperini, L. (a cura di), *Usus veneratioque fontium. Fruizione e culto delle acque salutari nell'Italia romana*. Tivoli, 385-410.

Writing and Religious Traditions
in the Ancient Western Mediterranean
edited by Lorenzo Calvelli and María Dolores Dopico Caínzos

Da Equi a Romani. Processi di 'romanizzazione' religiosa

Maria Cristina Biella
Sapienza Università di Roma, Italia

Federico Corradi
Sapienza Università di Roma, Italia

Abstract This paper deals with the sacred contexts of the area once inhabited by the Aequi (above all Carsoli and Alba Fucens), analysing in particular the votive deposits associated with them. The application of an artisan's perspective to the study of votive material, whether in bronze or terracotta, has revealed a gradual change, also in terms of production, between the pre-Roman and the Roman phases. This change, which still needs to be placed in a clear chronological context, could also be connected to the foundation of the Latin colonies of Carsioli and Alba Fucens.

Keywords Pre-Roman Italy. Aequi, pre-Roman sanctuaries. Votive deposits. Romanization.

Sommario 1 Impostando un problema. – 2 L'ambito culturale equo, le aree sacre e i depositi votivi. – 3 La piccola plastica bronzea votiva. – 4 I votivi fittili: le teste.

1 Impostando un problema

L'ambito sacro, con il suo insito conservatorismo, è indubbiamente uno dei campi utili per comprendere fenomeni di continuità e discontinuità a vari livelli.[1] A questo proposito può dunque essere considerato anche funzionale per cercare di indagare il passaggio

1 Sulla religiosità nell'Italia preromana si vedano di recente Di Fazio 2018; 2021.

Edizioni Ca'Foscari

Antichistica 44 | Storia ed epigrafia 11
e-ISSN 2610-8291 | ISSN 2610-8801
ISBN [ebook] 978-88-6969-931-3 | ISBN [print] 978-88-6969-932-0

Peer review | Open access
Submitted 2025-04-22 | Accepted 2025-04-28 | Published 2025-09-24
© 2025 Biella, Corradi | CC BY 4.0
DOI 10.30687/978-88-6969-931-3/008

tra quelle che, utilizzando categorie ampie, siamo soliti considerare come fasi diverse, nel nostro caso 'preromano' e 'romano', che però necessitano di essere suffragate di volta in volta e che nella prassi archeologica, basata perlopiù sull'analisi della cultura materiale, tendono a sfumare le une nelle altre.[2]

Quest'ultima precisazione affonda le radici nell'osservazione che, come noto, nei casi in cui il *record* archeologico è stato analizzato nel dettaglio, con un approccio che valorizzi appieno le sue potenzialità ermeneutiche, cercando di superare quelle meramente catalogico-quantitative, è stato possibile indagare con mutata potenzialità di comprensione i summenzionati processi di continuità e discontinuità, giungendo a conoscenze a grana fine, che ci hanno spesso aiutato ad andare oltre a una ricostruzione generica di questo cruciale momento di passaggio. Ci si limita qui a citare, a mero titolo di esempio e limitandomi all'Italia centrale, i casi riconsiderati in anni recenti in modo più ampio: *Falerii*, in parte Veio per l'areale tirrenico e i contesti abruzzesi-peligni (Corfinio, Caramanico, Castelvecchio Subequo) e per quello equo *Alba Fucens*.[3] A questi si deve ora ovviamente aggiungere il santuario di San Casciano, che sta fornendo nuovi dati per esplorare proprio questo cruciale momento di passaggio tra due universi culturali.[4]

Nei casi summenzionati, i ricchi contesti votivi sono stati analizzati con una prospettiva fortemente artigianale, tentando di porre al centro dell'indagine l'artigiano, ovverosia il responsabile ultimo della produzione degli oggetti destinati alla pratica del culto.

Si sono quindi prese le mosse dall'analisi dei contesti produttivi. Essi si sono letti direttamente, anche attraverso le lenti degli aspetti più tecnici e dello strumentario utilizzato, ove le fonti a disposizione lo hanno consentito. Si è invece tentato di dare una lettura indiretta, quindi a partire dal prodotto finito, se le fonti a disposizione non consentivano il primo tipo di approccio.

2 Per una riflessione su queste tematiche si veda di recente Biella 2021 con bibl. prec.

3 Per *Falerii* Biella 2020, per Veio Biella et al. 2022, per quelli abruzzesi Biella 2016; 2016; 2017; 2019.

4 Nell'ormai consistente bibliografia si veda Mariotti, Salvi, Tabolli 2023 con bibl. prec.

Questo *modus operandi* muove ovviamente le mosse da due principi teorici: il primo è che le produzioni artigianali – di qualsiasi tipo esse siano e pertanto anche quelle legate alla sfera del sacro – sono legate a fenomeni di domanda e offerta, a cui gli artigiani dovevano di volta in volta adeguarsi, stilisticamente, ma anche e forse soprattutto – visto dal loro punto di vista – tecnicamente. È questa forse un'osservazione molto utile ai nostri fini, perché questo adeguamento doveva necessariamente tenere conto delle modalità con cui il delicato processo di trasferimento di conoscenze anche tecniche ha luogo nel mondo artigianale.[5]

Se queste sono, per così dire, le premesse metodologiche generali di un processo di ricerca in corso da tempo su queste tematiche artigianali dell'Italia preromana,[6] quando ormai qualche anno fa, in seno al progetto coordinato da María Dolores Dopico Caínzos, si è cominciato a lavorare sul passaggio verso la romanità di una selezione di aree centrali della Penisola, ci è parso quasi naturale includere, oltre ai già citati casi studio, anche quelli di un areale forse generalmente considerato 'minore', ma che, per via del *record* archeologico più che ampio a disposizione, di fatto costituisce un punto di osservazione privilegiato:[7] quello equo.

2 L'ambito culturale equo, le aree sacre e i depositi votivi

La quantità e la qualità del dato materiale relativo alla sfera del sacro in quest'ambito dell'Italia preromana è tutt'altro che trascurabile, a fronte invece di un silenzio praticamente assoluto di quello epigrafico di età preromana.[8] Mi limito qui a citare i principali contesti utili ai nostri fini: Carsoli e per ora il meno noto Oricola, ovviamente

5 Non è qui il caso di tornare sui fondamentali studi, tra gli altri, ad esempio, di Olivier Gosselain, che evidentemente in parte sottendono a quanto si andrà qui di seguito presentando (trasferimento diretto, indiretto di conoscenze, ecc.) (Gosselain 2018). Chiaramente anche l'ambito sacro non doveva sfuggire a queste regole.

6 Si vedano, ad esempio, su diverse classi di materiale le osservazioni contenute in Biella 2008; 2010; 2024; Biella et al. 2022.

7 Il progetto, diretto da María Dolores Dopico Caínzos, *"Aut recepti beneficio obligatos putant": las formas 'no coercitivas' de transformación indígena (siglo IV a.C. - siglo II d.C.)*, PID2020-117370GB-I00, è finanziato dal Ministerio de Ciencia e Innovación spagnolo.

8 Basti qui citare la sostanziale assenza degli Equi nell'ampio panorama presentato in *Imagines Italicae*. A questo si aggiunga quanto detto in Bourdin 2012, 47-9.

Alba Fucens, ma anche di S. Angelo di Civitella (Pescorocchiano) e S. Erasmo di Corvaro (Borgorose) **[fig. 1]**.[9]

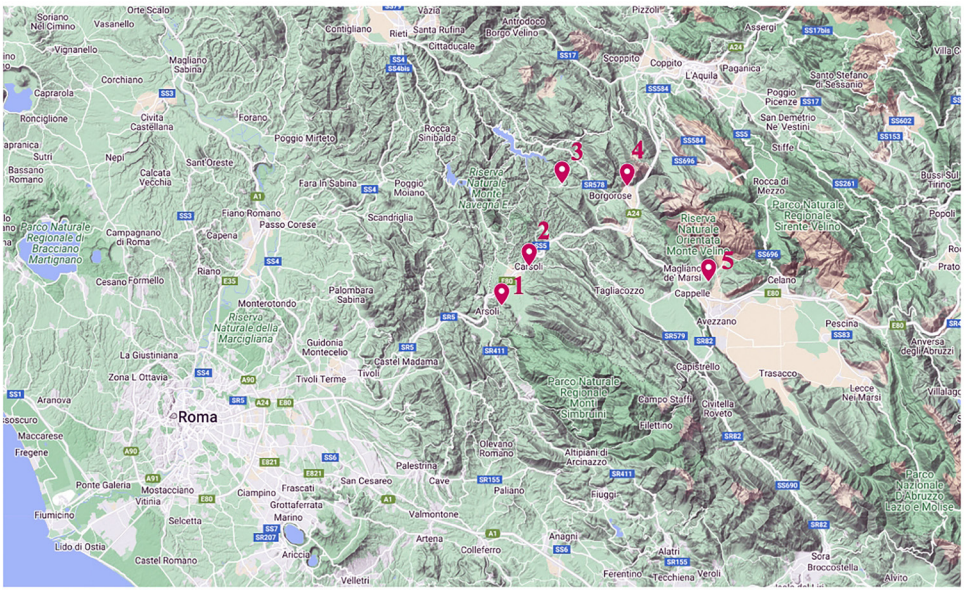


Figura 1 I depositi votivi nell'areale equo. 1. Oricola, 2. Carsoli, 3. Sant'Angelo di Civitella, Pescorocchiano, 4. S. Erasmo, Corvaro di Borgorose (Base Google Maps, elab. M.C. Biella)

A questo si aggiunga che il caso equo è uno di quelli in cui la narrazione della conquista romana e dei suoi esiti sul territorio pare essere chiara: al 304 a.C. data la prima fase della conquista, alla quale fanno seguito una o due rivolte di poco successo nel 302 e nel 300 a.C. e la fondazione delle due colonie latine di Carsioli e *Alba Fucens*.[10]

Si tratterebbe dunque di un caso studio invidiabile, se non fosse per il dettaglio del sostanziale inedito in cui versa l'abbondantissimo *record* archeologico a disposizione.

Volendo tracciare un quadro riassuntivo, al netto di *Alba Fucens*, su cui pure servono degli approfondimenti – ma gli studi non si sono

9 Si vedano per notizie preliminari rispettivamente Cederna 1951; Marinucci 1976; Roghi 2004; Faustoferri 2004; Biella 2006; 2002 per Carsoli; Lapenna 2004; Piraino 2004; Alvino 1995; 2007; Santini 2013; Reggiani Massarini 1988 per Sant'Angelo di Civitella (Pescorocchiano, RI) e Reggiani Massarini 1979; 1988 per S. Erasmo di Corvaro di Borgorose.

10 Per un quadro dettagliato delle vicende storiche relative all'ambito culturale equo si veda De Luigi 2003.

mai fermati e, anzi, sono chiaramente in corso, come dimostrano i recentissimi contributi di Riccardo Di Cesare, Daniela Liberatore nel volume curato da Olivier de Cazanove e di David Nonnis negli Atti del I Seminario Italo-Spagnolo *Diuturna Civitas* – gli altri contesti hanno di fatto subito una battuta di arresto nelle analisi da poco dopo gli inizi degli anni 2000.[11]

Non abbiamo purtroppo edizioni sistematiche aggiornate, basi indispensabili per poter poi condurre analisi di dettaglio.

Mi è quindi parso utile, potendo contare sulla collaborazione con le nuove generazioni che si stanno affacciando allo studio dell'Italia preromana, attivare nell'ambito dell'Insegnamento di Civiltà dell'Italia preromana della Sapienza Università di Roma un progetto di revisione critica dei contesti sacri di ambito equo, andando così indirettamente incontro a un *desideratum* ancora di Giovanni Colonna, con cui ormai vent'anni fa avevamo concepito l'idea di studiare e portare a pubblicazione in modo complessivo il deposito votivo di Carsoli.[12]

A questo si aggiunga come, per vie completamente parallele, ma che ora sono di fatto divenute convergenti, l'Insegnamento è stato coinvolto proprio in relazione all'areale equo nel progetto PNRR Changes, con particolare allo Spoke 2, che si occupa dell'archeologia del sacro (Work Package 5).[13]

11 Di Cesare, Liberatore 2023 con ampia bibl. prec.; Nonnis 2023 per *Alba Fucens*. Per i contesti di Carsoli, Sant'Angelo di Civitella e S. Erasmo di Corvaro di Borgorose cf. *supra*.

12 Affidatami dal Professore in occasione della Tesi di Specializzazione, lo studio, pur solidamente avviato, aveva poi incontrato una serie di difficoltà di ordine latamente burocratico, che ci avevano di fatto costretto a sospendere il progetto. L'analisi sistematica dei contesti di Carsoli e Oricola è dal 2022 stata affidata, in piena collaborazione con la Soprintendenza Archeologia Belle Arti e Paesaggio per le Province di L'Aquila e Teramo, a Federico Corradi, che, dopo una prima analisi parziale nella Tesi Magistrale, sta ora dedicandosi allo studio complessivo per il Dottorato di Ricerca presso la Scuola di Dottorato in Archeologia (*curriculum* Etruscologia) della Sapienza Università di Roma con una tesi dal titolo *La religiosità degli Equi nella Piana del Cavaliere: i santuari di Carsoli e Oricola (AQ). Continuità e discontinuità tra preromano e romano*. Inoltre, nell'ambito di percorsi di laurea triennale e magistrale del medesimo Ateneo si stanno ora rileggendo i contesti votivi di Sant'Angelo di Civitella (Pescorocchiano, RI) e di S. Erasmo di Corvaro di Borgorose, a cura rispettivamente di Valeria Donati e Matteo Papamarenghi.

13 Nell'ambito del finanziamento PNRR CHANGES, *SPOKE 1 'Historical Landscapes'*, coordinato dall'Università degli Studi di Bari Aldo Moro (responsabile G. Volpe), il WP5 'Archeologia del Sacro', coordinato dalla Sapienza Università di Roma, ha come tema di ricerca 'Itinerari del sacro lungo l'Aniene' (P.I. O. Carpenzano). La suddetta tematica trova ulteriore sviluppo e approfondimento disciplinare in quattro linee di ricerca proposte ciascuna da uno specifico Dipartimento della Sapienza. Nella fattispecie il Dipartimento di Scienze dell'Antichità, a cui l'Insegnamento di Civiltà dell'Italia preromana afferisce, si occupa della linea di ricerca *Il paesaggio sacrale lungo l'Aniene e la via Tiburtina Valeria (dall'alta Sabina all'Appennino): contesti archeologici e testi antichi* (P.I. A. Cucchiarelli).

Queste le premesse su cui si basa il presente contributo, che mira a mettere in evidenza nel *record* materiale dei principali contesti della piccola regione i possibili processi di discontinuità artigianale, specchio di specifiche richieste (in evoluzione) delle comunità locali (anch'esse in evoluzione da più punti di vista), nel periodo a partire grossomodo dal IV sec. a.C.

Negli ampi dati quantitativi a disposizione, che sono stati preliminarmente esaminati, e di cui darà conto nella seconda parte del contributo Federico Corradi, ci si focalizzerà su due componenti che ci paiono utili ai nostri fini: la piccola plastica bronzea votiva e la produzione fittile votiva, con particolare riguardo alle teste.

In entrambi i casi si tratta di produzioni seriali, ovviamente con tutte le diverse implicazioni che l'utilizzo delle differenti materie prime può avere: un conto è la serialità applicata all'argilla e un altro il medesimo concetto artigianale applicato però ad un metallo.

Entrambe le classi di materiali sono state ampiamente esaminate in letteratura, con prospettive perlopiù stilistiche, utili ai fini della necessaria seriazione.[14] In entrambi i casi permangono però, a mio modo di vedere, criticità in merito alle cronologie assolute. Queste incertezze sono molto più spiccate e per certi versi di difficile soluzione nel caso della piccola plastica votiva bronzea.[15]

Pertanto, specie per questa, almeno a mio modo di vedere, l'adozione di cronologie relative è da considerare ancora a tratti un'ancora di salvezza. Troppo pochi sono ancora i contesti scavati in tempi recenti con cura e analizzati che ci possano aiutare nella definizione certa dei momenti produttivi e del conseguente (primo) utilizzo di questi manufatti.[16] Per questa ragione personalmente continuo ad adottare le partizioni proposte ormai un cinquantennio fa da Giovanni Colonna, potendo tra l'altro contare sullo sterminato archivio dello studioso sul tema, ancora sostanzialmente inedito, ma in avanzato corso di studio in un progetto condiviso tra l'Insegnamento di Civiltà dell'Italia preromana della Sapienza e la British School at Rome, ai fini della sua edizione complessiva online nelle Digital Collections dell'Accademia.[17]

14 Per la piccola bronzistica votiva si vedano i due studi, ancora fondamentali, di Colonna 1970; 1975. Più articolata, invece, la questione dell'analisi dei materiali votivi fittili, per i quali, essenziali sono i volumi del *Corpus delle stipi votive in Italia*, ormai giunto a oltre venti volumi editi.

15 Si usa ancora la cronologia di G. Colonna, nonostante lo studioso stesso conoscesse tutti i limiti del caso. Si vedano, a tal proposito, le osservazioni in Colonna 1970, 14-15.

16 Per la pratica del riutilizzo dei metalli ancora significativi i pur datati contributi Linders 1989-90 e Bodei Giglioni 1978.

17 Si veda il sito delle Digital Collections all'indirizzo `https://digitalcollections.bsr.ac.uk/`.

3 La piccola plastica bronzea votiva

Analizzando nel dettaglio la piccola plastica votiva dai contesti equi mi sembra evidente come, nei casi in cui il dato quantitativo lo permetta – quindi Carsoli e *Alba Fucens* (Santuario di Ercole) – siano del tutto minoritarie le produzioni più antiche. Con questa definizione si intende fare riferimento a quelle che sarebbero confluite nel cosiddetto 'I periodo' delineato da Giovanni Colonna, generalmente ascrivibili ad un generico 'periodo arcaico'. È bene però ricordare che in questa definizione lo studioso comprendeva un momento giustamente lungo, dal 525 al 375 a.C., seguito da un periodo 'classico' che arriva sino al 300 a.C. e da un ellenistico, che giunge sino a oltre il *bellum sociale*.[18]

Indubbiamente c'è un *caveat* che non è possibile dimenticare: in entrambi i casi citati le ricerche (ovviamente in modo diverso) non possono essere considerate esaustive e lo si vedrà bene per il caso di Carsoli.[19]

Ciononostante, l'assenza di produzioni più antiche in quantità rilevanti, in contesti in cui sono attestate consistenti quantità di bronzi votivi di età recente, è la norma anche negli ambiti culturali limitrofi: si pensi a quanto accade, a mero titolo di esempio, a Corfinio S. Ippolito, o anche a Caramanico e a Castelvecchio Subequo.[20]

Ho già avuto modo di sostenere come, a mio modo di vedere, questo tipo di assenza, possa essere in qualche modo collegato anche al tipo di materiale – il bronzo – che ben si presta ad azioni cicliche di rifusione e quindi a una gestione della preziosa materia prima da parte del santuario, della comunità.[21]

Quindi in questi contesti, di fatto, noi ci troviamo di fronte per quanto concerne il dato della piccola plastica bronzea votiva già di per sé ad 'assemblaggi' di vario genere, di età relativamente recente. La domanda successiva è se, all'interno di questi insiemi sia possibile distinguere un prima e un dopo, o meglio un graduale scivolamento da una produzione ancora in qualche modo da ritenere frutto di una tradizione locale (equa) a una che invece se ne discosta in modo netto, esito quindi di variate richieste nella domanda, probabilmente conseguenza diretta anche del cambiamento – meglio dell'integrazione – di parte del tessuto sociale che queste richieste fa all'artigiano responsabile della produzione.

La risposta sembra essere affermativa. Lo dimostra soprattutto il caso di Carsoli. *Alba Fucens* è forse meno utile in tal senso.

18 Colonna 1970, 15.

19 Cf. *infra* § 3.

20 Biella 2016, 267-9.

21 Biella 2019, 40.

A Carsoli, anche solo limitandosi al dato edito, che ricordo riguarda solo parte delle indagini condotte,[22] pare essere riscontrabile il passaggio da una bronzistica votiva che non sorprendentemente prevede la presenza, come canonico per l'areale, la figura dell'Ercole in assalto in tutte le sue infinite micro-varianti stilistiche, testimonianze della prassi artigianale, a una che invece si basa su diversi tipi di figurazione (statuette di offerenti maschili, armati e offerenti femminili, ecc.).[23] Già questa osservazione basterebbe in realtà a indicare una forte trasformazione in atto: di fatto un cambio nella prassi del dono votivo, nella quale è forse possibile riconoscere una qualche corrispondenza anche con una variazione nel culto in senso più ampio.

Ma c'è forse di più. Se si cerca di penetrare nelle pieghe della produzione artigianale, è chiaro come questa modifica sia in qualche modo – e non sorprendentemente – graduale. Una parte degli armati (letti talvolta come Marte, ma forse bisogna sospendere per ora il giudizio) sembra denunciare in modo molto chiaro le sue 'origini erculee' dal punto di vista artigianale: il modellato (del tutto sommario) è ovviamente lo stesso, anche nei dettagli, e la posizione è quella del ben noto Ercole in assalto. Si elimina la *leonté*, si introduce l'elmo al suo posto, si toglie quella appendice, non di rado estremamente stilizzata sul braccio, che funge da *leonté* nelle fasi più recenti della produzione, e si sostituisce la clava. Si aggiunge, tramite un piccolo rilievo, la notazione degli schinieri. Ma il modellato del corpo rimane sempre identico a se stesso. La posizione delle braccia è sempre quella, pur se in almeno un caso a braccia opposte rispetto al modello dell'Ercole **[fig. 2]**. In altri termini, in assenza della testa, la piccola statuetta sarebbe con ogni probabilità interpretata come un Ercole in assalto.

Anche aspetti apparentemente meno rilevanti vanno nella stessa direzione: in alcuni casi la resa della mano sinistra è estremamente stilizzata, a volte lasciata anche a semplice verghetta metallica, senza ulteriori dettagli.[24]

22 Cf. *infra* § 3.

23 Il riesame complessivo del contesto, che verrà condotto nei prossimi anni da F. Corradi in seno al Dottorato in Archeologia (Etruscologia) della Sapienza Università di Roma, porterà sicure integrazioni e novità al panorama a oggi noto. Al momento le considerazioni si possono basare ancora sul quadro edito in Cederna 1951, da integrare con Biella 2006. A fronte di 26 figurine edite, 3 pertengono a Ercole, 2 a Marte/guerriero, 5 a offerente di sesso maschile, 15 a offerenti di sesso femminile, 1 guerriero (Biella 2016, 265, Tabella 1).

24 Si veda, a tal proposito, quanto detto a proposito degli esemplari da Corfinio, loc. S. Ippolito (Biella 2015, 45).

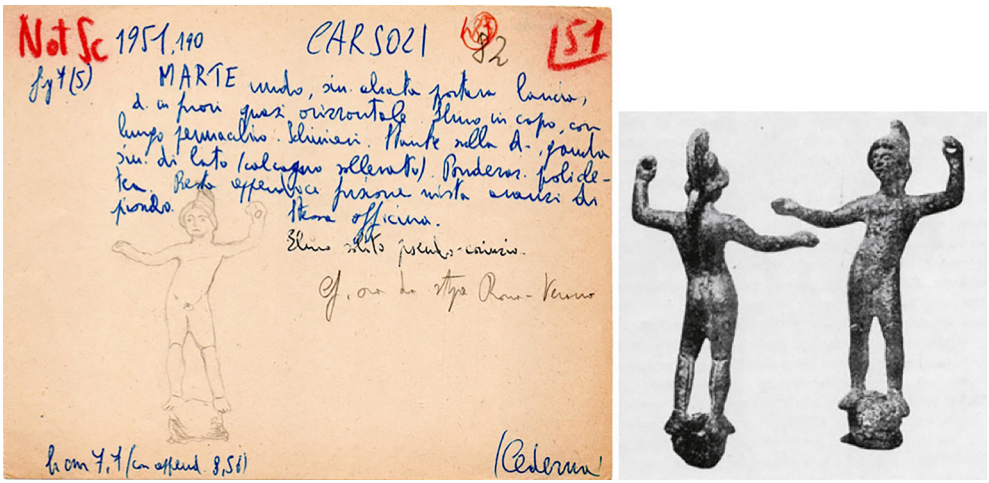


Figura 2 Carsoli, bronzetto di guerriero. A sinistra scheda dall'Archivio Giovanni Colonna; a destra fotografia da Cederna 1951

Il passo successivo è quello di 'vestire' questo Marte(?)-guerriero: lo si fornisce dell'armatura, ma di fatto ancora una volta lo schema è 'locale': ha in sé il 'vecchio' Ercole in assalto **[fig. 3]**.

E poi entrano nella produzione bronzistica locale(?) figure fino a quel momento ignote: gli offerenti maschili, anche velato capite **[fig. 4]**. Essi sono di fatto elementi culturalmente e stilisticamente estranei al patrimonio locale, osservando il dato chiaramente in chiave retrospettiva.

Figura 3 Carsoli, sulla sinistra particolare di un bronzetto raffigurante Ercole, sulla destra di un bronzetto raffigurante un guerriero (da Cederna 1951)

Figura 4 Carsoli, bronzetti nella forma di offerenti maschili, a sinistra velato capite, a destra a capo scoperto (da Cederna 1951)

Un altro considerevole cambiamento riguarda la comparsa delle raffigurazioni femminili, praticamente assenti nella tradizione locale precedente. A Carsoli penetra con diversi tipi di connotazione (offerenti a capo scoperto e a capo velato). Questo affacciarsi recente dell'elemento femminile è d'altro canto riscontrabile anche in altri contesti sacri abruzzesi. Si pensi, ad esempio, a quello corfiniese, in ambito peligno, dove però le forme sono significativamente altre: le signore in trono. Queste piccole figurine, dalla resa molto stilizzata, condividono tuttavia pienamente a livello artigianale, come ho avuto modo di sostenere già in passato, la medesima tradizione artigianale dei piccoli Ercole.[25]

È d'altro canto questa una caratteristica che si riscontra anche a Carsoli. È, ad esempio, possibile osservare come in parte le figurine femminili siano, almeno in una delle loro prime varianti, ancora una volta quasi 'erculee' nell'impostazione della gestualità, pur a braccia invertite rispetto a quella canonica, con un braccio (il sinistro) alzato, a impugnare un attributo perduto (un'arma?) e un braccio destro teso in avanti, in questo caso nell'atto di offrire e presentando non di rado una patera **[fig. 5]**. Anche la resa appiattita del corpo pare andare nella direzione del loro inserimento in tradizioni artigianali di tipo latamente locale-regionale.[26] Infine, l'identificazione stessa di queste figurine non è automatica, mancando uno degli attributi.

Seguendo poi il processo già visto per la controparte maschile, le figure diventano più 'canoniche', si introduce il capo velato.[27]

25 Biella 2016, 271-3, fig. 5.

26 Si vedano, a tal proposito, ancora una volta i casi da Corfinio, loc. S. Ippolito (Biella 2015, 38-9, fig. 28).

27 Si veda, ad esempio, l'esemplare edito in Cederna 1951, 191, fig. 8, nr. 8 per gli offerenti; 199, fig. 10, nrr. 18-19 per le offerenti.

Il graduale(?) processo artigianale sin qui descritto a proposito della piccola plastica bronzea va d'altro canto di pari passo con la comparsa di forme votive eloquenti, quali, ad esempio, il *pocolom* di Vesta **[fig. 6]**.[28] Ma con questo dato la trasformazione è avvenuta e l'ambito equo è alle spalle.

Figura 5 (a sinistra)
Carsoli, bronzetto raffigurante una figura femminile nell'atto di offrire (fotografia Archivio Giovanni Colonna)

Figura 6 (sopra)
Carsoli, *pocolom* di Vesta (fotografia da Cederna 1951)

A fronte di queste osservazioni, il problema è chiaramente quello di riuscire a fornire una cronologia a grana fine, assoluta, a questo tipo di processo artigianale e io penso che al momento noi non si abbia ancora le armi sufficientemente affilate per prendere posizioni certe. Ed è questa la grande questione. Se adottiamo una prospettiva fortemente artigianale, di fatto percepiamo tutti questi (micro)-cambiamenti (che sono 'micro' sì, ma significativi ai nostri fini), ma ci rimane in qualche modo non chiaramente identificabile la cronologia di dettaglio. Ovviamente, per questo tipo di produzioni l'aspetto stilistico non può venirci particolarmente in aiuto, almeno a mio modo di vedere.

Questo tipo di osservazioni ha però il pregio di fornirci uno spaccato di come gli artigiani si siano adattati gradualmente alle

28 Cederna 1951, 213, fig. 17. Per una revisione dei *pocola deorum*, alla luce dei nuovi rinvenimenti, si veda Padilla Peralta 2020, 252-9 e Blanchet 2021.

variate 'mode del tempo', o, se si preferisce, alle 'variate esigenze' e quindi al cambiamento nella 'domanda di produzione' che corrisponde, inevitabilmente, ad un aggiornamento nell'offerta, utilizzando modi produttivi che in questo caso però paiono già essere presenti nella tradizione locale (equa) di lungo corso.

Se questo processo è pienamente comprensibile nella piccola plastica bronzea votiva, produzione artigianale tradizionale per eccellenza in questi areali più interni della Penisola, si vedrà qui di seguito come esso non sia limitato a essa, ma, anzi, interessi in modo intrigante anche la molto meno 'locale' (nel concetto, ma forse non nella prassi) produzione del votivo fittile.

Maria Cristina Biella

4 I votivi fittili: le teste

Tra i contesti equi che si possono annoverare come pertinenti ad aree sacre, nella Piana del Cavaliere si individuano due santuari, presso Carsoli e Civita di Oricola (AQ) **[fig. 1]**. In quanto casi studio notevoli, sia dal punto di vista quantitativo sia da quello qualitativo, rivolgeremo loro le nostre attenzioni.

Il primo contesto si colloca lungo la via Tiburtina, di fronte al cimitero di S. Maria in Cellis, nel terreno storicamente Angelini, e fu rinvenuto nel 1906 a partire dalla scoperta fortuita di quella che fu da subito definita come 'stipe votiva'.[29] Gli unici scavi a Carsoli in questa località risalgono a tre campagne condotte da Antonio Cederna nel 1950, 1951 e 1953 **[figg. 7-8]**.[30] Da una prima analisi dei materiali si stabilì come il santuario fosse stato probabilmente costruito sopra una necropoli arcaica[31] e in area extraurbana rispetto al sito di impianto della colonia latina di *Carsioli*, datata agli anni a cavallo tra il IV e il III secolo a.C., centro principale della vallata probabilmente e sorta su un insediamento equo sottostante.[32]

Per quanto riguarda invece il santuario urbano di Civita di Oricola, interno all'area della colonia di *Carsioli*, attualmente nel bosco di Sesera sul colle in località *Sancti Petri*, fu riscoperto a più riprese

29 Cederna 1951; 1953; Biella 2006. Cf. Cartella nr. 166, classificazione II, a, dal 12 marzo 1908 al 27 febbraio 1909. Roma: Archivio Storico del Museo Nazionale di Villa Giulia. Attualmente presso l'Archivio Antonio Cederna, nel Complesso di Capo di Bove del Parco Archeologico dell'Appia Antica.

30 Cederna 1951; 1953; Biella 2006.

31 Faustoferri 2004, 199-200; 1997, 99-116.

32 Riccitelli 2011.

dal 1982 al 2009 grazie all'impegno della Soprintendenza per i beni Archeologici dell'Abruzzo.[33]

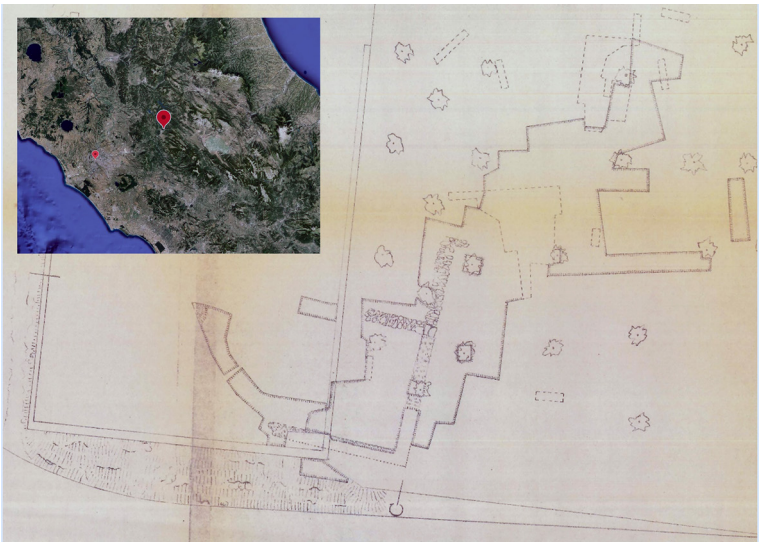


Figura 7 Carsoli: il terreno Angelini con i risultati delle campagne di scavo 1950-53 (Lucus Cozza, 1953, Archivio Antonio Cederna – fascicolo 1217.16. Su concessione del Parco Archeologico dell'Appia Antica – Capo di Bove; MIC, Riproduzione vietata)

Figura 8 Struttura muraria, lato principale (1953, Archivio Fotografico Antonio Cederna F.1. Su concessione del Parco Archeologico dell'Appia Antica - Capo di Bove; MIC, Riproduzione vietata)

33 Lapenna 1991; 2003a; 2003b; 2003c; 2004a; 2004b; Meloni 2003; Pizzoferrato 2004; Riccitelli 2011.

Oltre alle ridotte sostruzioni rimanenti di quello che finora è stato interpretato come un santuario terrazzato, sono stati rinvenuti anche alcuni resti dell'insediamento equo precedente alla colonia. Nella medesima occasione sono poi venute alla luce anche strutture coeve alla fondazione della colonia e riferibili a un'officina per la produzione di materiale votivo: lo documenterebbero una matrice, conglomerati di argilla e i materiali fittili rinvenuti.[34]

Le ricerche di chi scrive, intraprese dal 2022, hanno permesso di censire e collocare i reperti, dispersi in vari depositi e musei del centro Italia.[35] Successivamente, il riesame dei materiali archivistici,[36] in gran parte inediti, ha fornito nuove informazioni sulle campagne di scavo 1950-53, permettendo una completa (ri)contestualizzazione dei rinvenimenti. Grazie alla riscoperta archivistica del rinvenimento nel 1953 di strutture murarie, probabilmente fondazioni di un edificio sacro inedito **[figg. 7-8]**, è stato possibile restituire monumentalità al contesto santuariale,[37] noto ancora in letteratura come 'stipe'. L'aspetto architettonicamente organizzato dell'area sacra è d'altra parte suffragato anche dall'individuazione di tre antefisse tornite del tipo di *Iuno Sospita*, considerate sino a ora in letteratura come teste votive, ma la cui recente analisi ha chiaramente evidenziato come parti di decorazioni di un edificio.[38]

Queste ultime sono state riconosciute sulla base di uno studio sistematico dei materiali, riavviato partendo da ciò che era già noto, ma per cui era evidente servisse almeno una rinnovata messa a punto: le teste votive.

L'analisi condotta ha evidenziato la necessità di una rilettura complessiva, a partire non da semplici categorie stilistiche, ma adottando anche un approccio di tipo produttivo e artigianale.

In particolare, l'analisi autoptica ha mostrato come la gran parte delle teste votive, degli anatomici e delle statue fosse realizzata a tornio, e non a matrice, come invece dato per scontato sino a ora. Al momento l'analisi è stata condotta in modo esaustivo sulle teste

34 I reperti, stimati in svariate migliaia, sono conservati in loco presso un magazzino comunale in 385 casse. Da una prima e rapida analisi dei materiali (Lapenna 1991; 2003a; 2003b; 2003c; 2004a; 2004b; Meloni 2003; Piraino 2003; 2004; Pizzoferrato 2004; Roghi 2004; Riccitelli 2011), le categorie fittili più rappresentate sono teste, anatomici, statue, statuette e animali: spesso superiori al vero. Per la ceramica, diagnostica è la vernice nera, con forme aperte inquadrabili almeno nel III sec. a.C.

35 Per una stima quantitativa, i reperti di Carsoli dovrebbero ammontare a svariate migliaia, conservati tra Sulmona, Chieti e Roma (per quest'ultima, cf. Biella 2002).

36 Conservati nei fascicoli 1217.1-16 presso l'Archivio Antonio Cederna.

37 Corradi c.d.s. a; c.d.s. b.

38 Corradi 2025; c.d.s. a.

votive, ma solo lo studio sistematico degli interi contesti potrà riconsegnarci un quadro il più esaustivo possibile.[39]

Lo studio delle teste ha permesso di riconoscere e ripercorrere le diverse produzioni artigianali, proponendo una cronologia relativa[40] basata su uno sviluppo tecnico, per cui all'iniziale modellatura a mano e soprattutto a tornio si introduce gradualmente la tecnica della matrice.

La lavorazione interamente a mano, di cui parte probabilmente a colombino, si può riscontrare al momento solo in un caso;[41] mentre quella a tornio è la più diffusa nel IV secolo a.C. Il carattere è locale, come desumibile dai tipi, che si discostano, anche a livello di 'costume', da quelli di più ampia diffusione e meno connotati localmente. Da questa osservazione si potrebbe desumere anche un legame di qualche tipo con l'ambito culturale equo e quindi preromano.

Successivamente, la tornitura diventa la prassi per la produzione per il santuario, ingegnosa e veloce a modo suo. La produzione continua, ma non seriale, di prototipi neutri permette, prima tramite l'incisione e poi tramite l'applicazione, di caratterizzarli e distinguerli in numerose varianti. L'incisione è il modo più rapido e spontaneo per la resa degli occhi, eventualmente delle pupille, ciglia e sopracciglia, dei capelli maschili con brevi linee verticali e parallele o femminili con boccoli resi a spirale. L'applicazione permette in un secondo tempo di fare aderire alla struttura tornita le orecchie, le labbra e le palpebre tramite dei listelli più o meno sottili, il naso, una calotta per la resa dei capelli maschili, il copricapo locale, nastri lisci, ondulati o incisi oppure

39 Per le modalità con cui lo studio verrà posto in essere si veda *supra*, nota 12.

40 La proposta di cronologia assoluta presente deve essere molto cauta. «L'assenza di dati stratigrafici ha portato quindi a datare quasi tutti i contesti [dell'Etruria meridionale in età romana,] tra cui molte delle stipi votive, sulla scorta delle datazioni del materiale votivo, a loro volta basate su considerazioni di tipo esclusivamente formale e stilistico» (De Vincenzo 2023, 115). Dunque, per Carsoli, avendo riscontrato le medesime difficoltà, si è provato ad accordare una cronologia relativa, ottenuta per analisi tecnica di dettaglio – non stilistica – e per confronti, a eventi storici che mostrassero delle discontinuità, a cui poter poi associare quelle artigianali. Quindi, procedendo a ritroso, sono state prima assegnate al III secolo a.C. le teste realizzate a matrice diffuse e attestate uniformemente nello stesso periodo in molti luoghi di culto di aree 'romanizzate' del centro-sud Italia e solidamente ancorate da un punto di vista stilistico (Papini 2004, 61-119; 127-45; 207-45); poi a cavallo tra il IV e il III a.C. si collocano quelle teste che presentano un'iconografia tipicamente ed esclusivamente locale ma una tecnica che presume una 'romanizzazione' tecnologica e ideologica in atto, considerando che la conquista romana dell'areale equo si può proprio collocare a cavallo dei due secoli; e infine vengono datate al pieno IV secolo le teste tornite che mostrano un'inequivocabile produzione e iconografia tipicamente locale, prima di un sempre più stretto contatto culturale romano. Non si esclude la possibilità di risalire anche prima del IV secolo, ma al momento gli strumenti e gli studi non sono sufficienti per determinarlo con sicurezza.

41 Inv. 5424; deposito SABAP CH-PE presso Sulmona. Marinucci 1976, P IVa1, 104, tav. 43; Roghi 2004, 15, 181.

più listelli applicati a festone per la resa dei capelli femminili, e infine eventuali calotte o nastri anche per la resa della barba.

In un secondo tempo, si introduce gradualmente l'utilizzo della matrice per velocizzare e perfezionare la realizzazione del volto. Si avanza in questa sede un'ipotesi ricostruttiva **[fig. 9]**, basata su una serie di azioni, delle modalità con cui gli artigiani producevano questi manufatti. Dalla realizzazione di una struttura principale che viene tornita come fosse un vaso di forma chiusa, successivamente capovolta per far corrispondere quello che è il ventre del vaso alla testa in senso stretto e il collo del vaso con l'orlo al collo della testa con la base di appoggio, si prosegue facendo aderire esternamente in corrispondenza dell'area espressiva del volto una piccola matrice – in un primo momento limitata alla fascia dalle cavità oculari al naso, per poi espandersi a tutto il volto dalla fronte al mento – mentre internamente con la mano si imprime la superficie tornita nella matrice, applicando pressione in corrispondenza di fronte, occhi, naso, labbra e mento, realizzando le parti appena menzionate **[fig. 10]**. Si giunge infine al prodotto ultimato, continuando ad applicare – o rimodellando o rifinendo a stecca – le restanti parti fisionomiche e decorative necessarie come labbra, orecchie, capigliature, eventuali veli e copricapi vari che permettono di differenziare teste maschili e femminili, teste a capo scoperto, teste velate o con il copricapo locale.

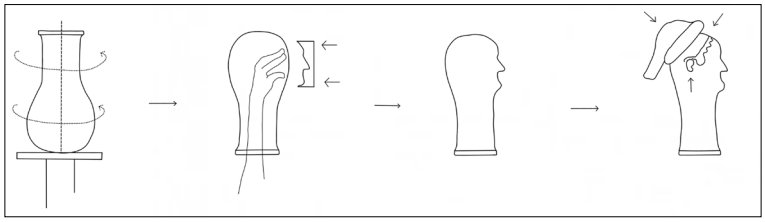


Figura 9 Proposta di ipotesi ricostruttiva delle fasi di produzione locale delle teste votive a tornio (elab. F. Corradi)

Questo approccio, che di fatto permette di penetrare nella *chaîne opératoire* degli antichi artigiani carseolani, dà anche l'opportunità di mettere in relazione quelli che dal punto di vista catalogico/tassonomico vengono oggi trattati come manufatti diversi e pertinenti a differenti classi di produzione: votivi, statue, ceramiche di uso comune e quei pochi resti di terrecotte architettoniche. Questa proposta viene supportata anche da un'analisi, per ora meramente autoptica, ma sistematica, dei corpi ceramici. È così plausibile pensare a uno, o al limite pochissimi, *ateliers* polifunzionali attivi sul territorio.

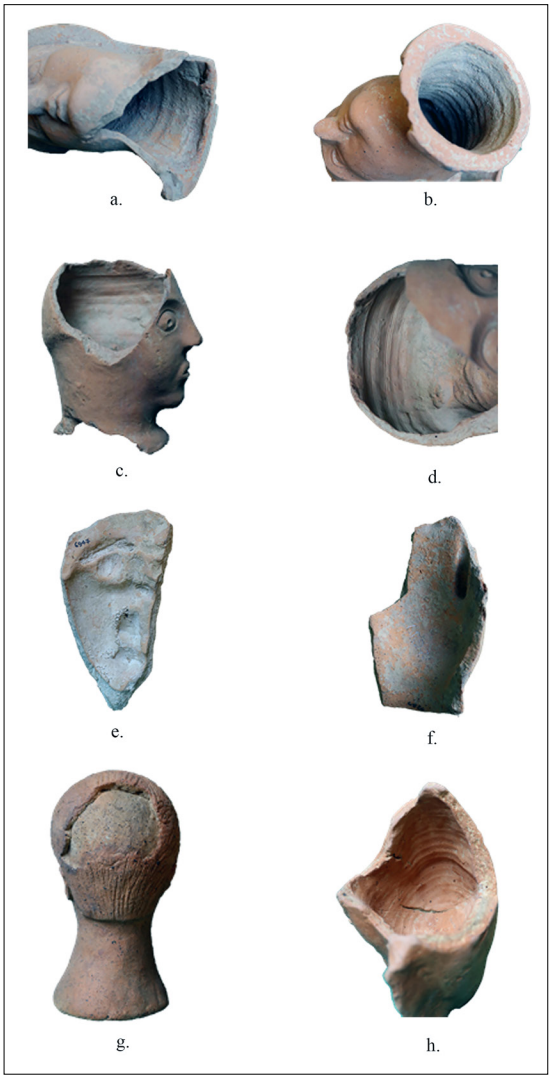


Figura 10
Dettagli dell'internodelle teste votive (foto ed elab. F. Corradi)

Si riesce a comprendere il passaggio produttivo, osservato da un punto di vista tecnico. Le teste sono inizialmente prodotte a tornio e che si tratti di una produzione significativa locale è indubbio, perché procede nel tempo ed è limitata a questo areale. A questo proposito, una ricerca bibliografica più ampia e sistematica a partire dalle stipi

votive di Abruzzo, Lazio e Campania ha identificato altri contesti dell'Italia centrale interna con una produzione votiva a tornio.[42]

Inoltre il caratteristico copricapo – costituito in maniera standard da una fascia sulla fronte che raccoglie i capelli, da un cercine cilindrico sovrapposto che gira intorno al capo e da un cappuccio a manica o aperta calante o conica perpendicolare alla testa e

42 Nell'ottica di non considerare Carsoli come un *unicum*, un caso isolato, ma parte di una rete di centri funzionanti con la medesima tecnologia, per quanto riguarda la produzione a tornio di votivi anatomici, statue e teste esterna all'areale strettamente carseolano (de Cazanove 2015, 50-1), ne è attestato l'utilizzo certo, ma senza riflessioni in merito che ne colgano il segno, dai materiali provenienti dalla stipe del santuario italico di Schiavi d'Abruzzo (CH) (Iaculli 1997, 117-27; Lapenna 1997, 117; Lapenna, Riccitelli 2008) e dalla stipe di Fresagrandinaria (CH) (Faustoferri 1997, 136-7; 2005, 380-3). Le pubblicazioni accennano soltanto a una distinzione tra tradizione colta, segnalata dall'utilizzo della matrice, e popolare, tipica di *vasai-coroplasti* e capace di *esiti a volte grotteschi* (Iaculli, Lapenna 1997, 117); si tratta specificatamente di «dicotomia colto/popolare» (Faustoferri 2005, 383) e di «artigianato che si esprime in un linguaggio coerente con le tradizioni formali di quel mondo rurale al quale esso si rivolgeva, restando del tutto insensibile alla minima influenza di modelli ellenistici» (379).

Un altro contesto di cui si segnala la produzione votiva a tornio è il santuario di Grasceta dei Cavallari sui monti della Tolfa (G. Gazzetti e M.D. Gentili in Colonna 1985, 155-7, nrr. 8.3 1-2).

Invece, per altri casi in cui non si dichiara l'impiego della tornitura ma della matrice sull'onda di una modalità produttiva data sempre per assodato e scontato, alla luce di questo studio credo che sarebbero necessarie nuove e più accurate analisi volte a verificarne l'attendibilità. Sarebbe, ad esempio, interessante riesaminare i contesti di Capua preromana (Bonghi Jovino 1965; 1971) e di *Teanum Sidicinum* (Sirano 2006; 2007; Svanera 2008). Per i contesti equi di Corvaro e Pescorocchiano, dove si intuisce chiaramente la presenza di produzioni a tornio, si veda invece *supra*, nota 12.

Si segnala un ultimo caso dal *Lucus Pisaurensis* (Belfiori 2017, 101-2, fig. 32), si tratta di una maschera modellata a mano, ma si esclude il possibile ritaglio ricavato da una base tornita (di cui si ha almeno un esempio nel repertorio carseolano), confrontata direttamente ad una testa votiva di Schiavi d'Abruzzo: «è possibile ascrivere tale manufatto, con particolarità tecniche e iconografiche così marcate, nella corrente che comunemente viene definita 'popolare', in contrapposizione con quella 'colta' degli altri votivi, evidentemente connessa a diversi gradi di ricezione e di assimilazione da parte delle popolazioni locali dei dettami formali documentati dagli altri manufatti. L'oggetto costituisce una preziosa testimonianza della frequentazione di un santuario romano da parte di singoli individui di origine locale, i quali, oltre a condividere il nuovo spazio del rito e l'apparato ideologico, adottano in maniera autonoma e originale le forme materiali della devozione propria dei nuovi arrivati, adattandole al proprio retaggio culturale». In merito a tali dinamiche si prende a confronto puntuale il santuario di Corvaro, per cui in occasione dello studio di una maschera esterna al gruppo di quelle realizzate rigidamente a matrice si scrive: si tratta di un prodotto eseguito a matrice in cui emergono caratteristiche della produzione locale destinata ad un ambito rurale (Reggiani Massarini 1988, 33-4, fig. 52).

Oltre a riesaminare i repertori votivi dei contesti poc'anzi citati, sarebbe essenziale discostarsi da un approccio semplicemente stilistico che si rivolge alla dicotomia di linguaggi tra 'arte patrizia e arte plebea', cara a un'archeologia forse romana e romanocentrica tipica del secolo scorso. Sarebbe opportuno riconsiderare questi contesti in un'ottica diacronica di sviluppo artigianale, provando a intercettare le continuità e discontinuità precedenti e inerenti alla 'romanizzazione' più dai dati archeologici che storiografici, senza imporsi o affidarsi a sovrastrutture, ma ascoltando e lasciando parlare il mero dato materiale.

spesso terminante in due punte a bottone – unito ad una specifica e ricorrente acconciatura femminile non pare essere al momento rilevabile altrove, trattandosi quindi di un'iconografia locale e possibilmente anche di un costume identitario.

Si riscontra poi la graduale adozione di una tecnica che è quella che finora si è ritenuta canonica nella produzione delle teste votive: la matrice. Il votivo per definizione è a matrice e sin da epoca arcaica, sfruttando, come ci ricordano, ad esempio, i casi veienti e falisci, addirittura le matrici destinate in origine a produrre le terrecotte architettoniche.[43]

Si assiste così all'adozione di una procedura mista che unisce l'innovazione tecnologica ad un uso iconografico tipicamente locale: si presentano le solite teste con acconciature e copricapi locali, ma ora a matrice.

In ultima analisi si constata il raggiungimento di una produzione esclusivamente a matrice per tipi diffusi ad ampio raggio, da Pesaro a Lucera, ormai decisamente lontani dall'iconografia locale. Utile per la comprensione di questo fenomeno è il confronto con le teste provenienti dal santuario urbano della colonia,[44] significativo anche per la ricerca dei legami di continuità e discontinuità artigianale con e attraverso la conquista romana e la 'romanizzazione'.

I confronti con alcune teste *capite velato* standardizzate e presenti tra il III e il II secolo a.C.[45] nella maggior parte delle stipi dei santuari dell'Italia centro-meridionale permettono di leggere in controluce e di mappare i percorsi della 'romanizzazione'[46] e di iniziare a riflettere sul ruolo di *Carsioli* nelle dinamiche di produzione e diffusione.

Si è chiaramente ancora solo all'inizio del processo. Questi sono in breve i primi frutti dell'indagine sistematica che possono portare a domande di ricerca di vari livelli: quanto il graduale cambiamento tecnologico può essere indicatore dei processi di continuità e discontinuità relativi al momento storico di passaggio da fase preromana a romana e quanto incide anche sulla prassi religiosa, oltre che su quella produttiva? In altri termini, rispetto alle fonti storiografiche[47] che ci riportano eventi, battaglie, alleanze, conquiste, mostrandoci momenti chiave di discontinuità, il dato archeologico può avere la potenzialità di mostrarci a grana fine le continuità produttive e in un periodo di tempo, ancora tutto da definire a livello di cronologia assoluta, il passaggio da un mondo locale che guarda con interesse a costumi religiosi che non gli sono in fondo propri *ab*

43 Vagnetti 1966; 1971.

44 Lapenna 1991; 2003b; 2004a; Meloni 2003; Piraino 2003; 2004.

45 Papini 2004.

46 de Cazanove 2015; 2016.

47 Gabba 1993, 22; Cornell 1995, 29.

origine ad un mondo in cui la mescolanza culturale appare sempre più evidente, anche nel *record* del dono votivo?

Il santuario di Carsoli, per la cospicua quantità, qualità e varietà dei reperti, per il chiaro passaggio da una produzione prettamente locale a una standardizzata e diffusa ad ampio raggio, per la possibilità di stretto confronto con i materiali di Oricola, rappresenta un caso studio eccezionale. Quindi, prendendo a esempio il caso delle teste votive finora meglio affrontate, ma che verrà applicato sistematicamente a tutte le classi di materiale, quanto la differenziazione in più varianti ha a che vedere con la prassi religiosa, l'identità cultuale locale e, a più ampio livello, la società? Alla luce di votivi torniti in altri contesti degli areali più interni della Penisola, come si può spiegare questa forte differenziazione tecnica rispetto alle tradizioni artigianali dell'areale tirrenico? Questo cambiamento nel *modus operandi*, potrebbe implicare anche un cambiamento, o una differenziazione, nelle maestranze – da locali a non locali di origine?

In conclusione, in un'ottica di ridimensionamento del ruolo giocato dai processi 'romanizzatori'[48] nella diffusione del fenomeno, già diverse studiose,[49] pur senza negare *in toto* il contributo essenziale dei coloni per agevolare e standardizzare la diffusione di modelli e matrici – ma più in un secondo momento –, hanno insistito sull'importanza e primarietà del ruolo locale – e quindi, in un certo senso, preromano – assegnato alle tradizioni artigianali e cultuali.

Dunque, se tra il V e il II secolo a.C. il centro Italia sembra essere febbrilmente scosso da una *follia terapeutica*,[50] è perché il fenomeno del votivo fittile fu la principale pratica attraverso cui si esplicitò la religiosità popolare. Tuttavia, in alcuni santuari in particolare sono più evidenti le tracce di una peculiarità propria che affonda le radici in culti, tradizioni e produzioni strettamente locali, dimostrando che non ha senso limitarsi a una visione uniforme e standardizzata del fenomeno, ancora unicamente stretto attorno al concetto di *sanatio* e *culti di guarigione*, senza contestualizzare caso per caso, periodo per periodo, offerta per offerta.[51]

A partire dai contributi di Biella[52] su Carsoli e alla luce delle recenti ricerche è necessario riconsiderare il ruolo di Carsoli all'interno delle dinamiche di diffusione del fenomeno del votivo fittile centro-italico e di circolazione delle matrici,[53] dal momento che Comella, sulla base della pubblicazione del Marinucci, ha considerato per la formulazione

48 Strazzulla 2013, 47-53; de Cazanove 2015; 2016 (e vd. bibliografia precedente).

49 Fenelli 1992; Comella 1997; Gentili 2005; Glinister 2006; Boecker 2023.

50 Fenelli 1992.

51 Boecker 2023.

52 Biella 2002; 2006.

53 Comella 1981; 1997.

di teorie e modelli anche teste appartenenti al repertorio carseolano ma di origine falisca, per un errore di attribuzione e trasferimento di casse avvenuto nel secolo scorso tra i depositi di Villa Giulia e il Museo di Chieti.

Scorrettezze e disattenzioni nello studio e nella classificazione dei materiali[54] hanno dunque portato a cascata errori anche nella formulazione di modelli e teorie su Carsoli, o che includono Carsoli, come centro nevralgico per la definizione di una tipologia dei votivi e per le dinamiche di diffusione e circolazione delle matrici.[55] Gran parte delle teste è prodotta a tornio e quindi non può essere considerata nella ricerca di un'evoluzione della tipologia di queste stesse; al contempo, come abbiamo appena visto, le teste considerate più antiche non sono carseolane ma falische; infine il deposito di Carsoli non è così semplicemente definibile *etrusco-laziale-campano* né *italico*, ma ha caratteristiche di entrambi,[56] dimostrando che le categorie finora considerate per lo studio e la tassonomia delle stipi, e di conseguenza dei santuari, andrebbero ripensate.

Federico Corradi

Bibliografia

Alvino, G. (1995). «Santuari, culti e paesaggio in un'area italica: il Cicolano». *QuadAEI*, 12(2), 475-86.

Alvino, G. (2007). «Gli Equicoli: le evidenze archeologiche dall'età più antica alla romanizzazione». Dolciotti, A.M.; Scardazza, C. (a cura di), *L'ombelico d'Italia, Popolazione preromane dell'Italia centrale*. Roma, 89-115.

Belfiori, F. (2017). *'Lucum conlucare Romano more'. Archeologia e religione del 'lucus' Pisaurensis*. Bologna.

Biella, M.C. (2002). «Teste votive di Falerii confluite (modernamente) nella stipe di Carsoli». *ArchCl*, 53, 341-54.

Biella, M.C. (2006). «Contributo per una rilettura della stipe di Carsoli: I rinvenimenti del 1906». *ArchCl*, 57, 347-70.

Biella, M.C. (2008). «La metamorfosi degli impasti in buccheri. Ovvero come gli artigiani falisci si adattarono alla 'moda del tempo'». *RM*, 113, 209-15.

Biella, M.C. (2010). «Idee tirreniche e sperimentazioni adriatiche: note sugli impasti detti excisi al di là degli Appennini». *Officina Etruscologia*, 2, 135-46.

Biella, M.C. (2015). *I bronzi votivi dal santuario di Corfinio. Località Fonte Sant'Ippolito*. Roma.

Biella, M.C. (2016). «Bronzetti votivi ellenistici dal centro Italia: Un approccio artigianale ed economico». *RendLinc*, 27(3-4), 261-87.

54 Marinucci 1976.

55 Comella 1981; 1997; Ciaghi 1990.

56 Biella 2015; 2016.

Biella, M.C. (2017). «I bronzi votivi dal santuario di Ercole ad Alba Fucens». *ArchCl*, 68, 487-517.

Biella, M.C. (2019) «Gods of Value, Preliminary Remarks on Religion and Economy in pre-Roman Italy». C. Moser, C.; Smith, C. (eds), *Economy of Roman Religion*, *Religion in the Roman Empire*, 5, 23-45.

Biella, M.C. (2021). «Riflessioni introduttive alla sezione». Biella, M.C.; Gregori, G.L. (a cura di), *Roma e la formazione di un'Italia 'romana' = Atti del workshop internazionale* (Koninklijk Nederlands Instituut Rome, 17-18 giugno 2019). *ScAnt*, 27(2), 5-9.

Biella, M.C. (2024). «Produzioni ceramiche locali e tradizioni artigianali tiberine nella Terni di età orientalizzante, Con un'appendice archeometrica di L. Ceccarelli». *ArchCl*, 75, 1-19. https://doi.org/10.48255/2240-7839.ArchCl.LXXV.2024.01.

Blanchet, H. (2021) «Graphie, syntaxe et théonymie des Pocola deorum». Dupraz, E.; Estarán Tolosa, M.J.; Aberson, M. (éds), *Des mots pour les dieux Dédicaces cultuelles dans les langues indigènes de la Méditerranée occidentale*. Ginevra, 21-34.

Bodei Giglioni, G. (1978). «Pecunia fanatica. L'incidenza economica dei templi laziali». Coarelli, F. (a cura di), *Studi su Praeneste*. Perugia, 33-76.

Boecker, V. (2023). *Kulte, Orte, Körperteile. Eine Neubewertung der Weihung anatomischer Votive in Latiums Heiligtümer*. Wiesbaden.

Bonghi Jovino, M. (1965). *Capua preromana. Terrecotte votive. Catalogo del Museo Provinciale Campano*. Vol. 1, *Teste isolate e mezzeteste*. Firenze.

Bonghi Jovino, M. (1971). *Capua preromana. Terrecotte votive. Catalogo del Museo Provinciale Campano*. Vol. 2, *Le statue*. Firenze.

Bourdin, S. (2012). *Les peuples de l'Italie préromaine*. Rome.

Cederna, A. (1951). «Carsoli. Scoperta di un deposito votivo del III secolo av. Cr. (Prima campagna di scavo)». *NSc*, 5(7-12), 169-224.

Cederna, A. (1953). «Teste votive di Carsòli». *ArchCl*, 5(2-7), 187-209 + tavv.

Ciaghi, S. (1990). «Sulla formazione di una tipologia di teste votive etrusco-italiche con particolare riferimento alla produzione calena». Bonghi Jovino, M. (a cura di), *Artigiani e botteghe nell'Italia preromana. Studi sulla coroplastica di area etrusco-laziale-campana*. Roma, 127-46.

Colonna, G. (1970). *Bronzi votivi umbro-sabellici a figura umana*. Vol. 1, *Periodo 'arcaico'*. Firenze.

Colonna, G. (1975). «Sulla formazione di una tipologia di teste votive etrusco-italiche con particolare riferimento alla produzione calena». *Introduzione alle antichità adriatiche. Atti del I Convegno di Studi sulle antichità adriatiche* (Chieti-Francavilla al Mare, 27-30 giugno 1971). Chieti, 172-7.

Colonna, G. (a cura di) (1985). *Santuari d'Etruria*. Arezzo.

Comella, A. (1981). «Tipologia e diffusione dei complessi votivi in Italia in epoca medio e tardo-repubblicana. Contributo alla storia dell'artigianato antico». *MEFRA*, 93(2), 717-803.

Comella, A. (1997). «Circolazione di matrici in area etrusco-laziale e campana». Muller, A. (éd.), *Le moulage en terre cuite dans l'antiquité. Création et production dérivée, fabrication et diffusion = Actes du XVIII^e Colloque du Centre de recherches archéologiques* (Lille 1995). Roma, 334-51.

Cornell, T.J. (1995). *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 B.C.)*. London; New York.

Corradi, F. (2025). «Iuno Sospita a Carsoli (AQ)? Novità dal santuario equo». *Deliciae Fictiles VI. Architectural Terracottas in Ancient Italy. New discoveries, critical readings, review of findings = Proceedings of the Sixth International Conference*

on Architectural Terracottas and Decorative Roof Systems in Italy (Tarquinia, 17-19 ottobre 2024). Albano di Lucania, 459-64.

Corradi, F. (in corso di stampa a). «Dalla stipe al tempio. Riconferire monumentalità al santuario equo di Carsoli (AQ)». *ArchCl*, LXXVI. Roma.

Corradi, F. (in corso di stampa b). «Carsoli e forme di devozione nei luoghi di culto dell'Abruzzo antico». *Santuari a terrazza ellenistici in Italia. Nuove ricerche = Atti del Colloquio Internazionale* (Istituto Archeologico Germanico di Roma, 5-7 giugno 2024).

De Cazanove, O. (2015). «Per la datazione degli ex voto anatomici d'Italia». Stek, T.D.; Burgers, G.-J. (eds), *The Impact of Rome on Cult Places and Religious Practices in Ancient Italy*. London, 29-66.

De Cazanove, O. (2016). «Offerte della e dall'Italia centrale. Teste e uteri di terracotta come spie delle dinamiche di diffusione». *EPU*, 2, 273-89.

De Luigi, A. (2003). «L'immagine degli Equi nelle fonti letterarie». *StEtr*, 69, 145-79.

De Vincenzo, S. (2023). «Considerazioni sui problemi di cronologia e sugli aspetti politico-sociali delle aree sacre dell'Etruria meridionale in età romana». *AnnAStorAnt* 29, 115-35.

Di Cesare, R.; Liberatore, D. (2023). «Alba Fucens. Un'area produttiva presso il foro e la sfera del sacro alle origini della colonia latina». de Cazanove, O.; Esposito, A.; Monteix, N.; Pollini, A. (éds), *Travailler à l'ombre du temple*. Napoli, 277-94.

Di Fazio, M. (2018). «Religions of Ancient Italy». Bradley, G.; Farney, G. (eds), *The Peoples of Ancient Italy*. Boston; Berlin, 149-72.

Di Fazio, M. (2021). «Sacred palimpsests. Religious 'Romanisation' in ancient Italy between ritual and 'theology'». Biella, M.C.; Gregori, G.L. (a cura di), *Roma e la formazione di un'Italia 'romana' = Atti del workshop internazionale* (Koninklijk Nederlands Instituut Rome, 17-18 giugno 2019). *ScAnt*, 27(2), 65-83.

Faustoferri, A. (1997). «L'area sacra di Fonte San Nicola: i votivi». Campanelli, A.; Faustoferri, A. (a cura di), *I luoghi degli dei. Sacro e natura nell'Abruzzo italico*. Pescara, 99-116.

Faustoferri, A. (2004). «La 'stipe di Carsoli'. Qualche osservazione». Lapenna, S. (a cura di), *Gli Equi tra Abruzzo e Lazio*. Oricola, 197-214.

Faustoferri, A. (2005). «Stipi votive dell'Abruzzo meridionale: nuove acquisizioni». Comella, A.; Mele, S. (a cura di), *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana = Atti del convegno di Studi* (Perugia, 1-4 giugno 2000). Bari, 379-90.

Fenelli, M. (1975). «Contributo per lo studio del votivo anatomico. I votivi anatomici di Lavinio». *ArchCl*, 27, 206-52.

Fenelli, M. (1992). «I votivi anatomici in Italia, valore e limite delle testimonianze archeologiche». *PACT*, 34, 127-37.

Gabba, E. (1993). «Problemi di metodo per la storia di Roma arcaica, in Bilancio critico su Roma arcaica fra monarchia e repubblica». *Atti dei Convegni Lincei* (Roma 1991). Roma, 13-24.

Gentili, M.D. (2005). «Riflessioni sul fenomeno storico dei depositi votivi di tipo etrusco-laziale-campano». Comella, A.; Mele, S. (a cura di), *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana = Atti del convegno di Studi* (Perugia 2000). Bari, 367-78.

Glinister, F. (2006). «Reconsidering Religious Romanization». Schultz, C.E.; Harvey, P.B. (eds.), *Religion in Republican Italy*. Cambridge, 10-33.

Gosselain, O.P. (2018). «Pottery chaînes opératoires as historical documents». *Oxford Research Encyclopedia of African History*, 1-41.

Iaculli, G. (1997). «Stipe votiva di Schiavi». Campanelli, A.; Faustoferri, A. (a cura di), *I luoghi degli dei. Sacro e natura nell'Abruzzo italico*. Pescara, 117-27.

Imagines Italicae (2011). Crawford, M.H. (eds), *Imagines Italicae. A corpus of Italic Inscriptions*. 3 vols. London. Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement 110

Lapenna, S. (1991). «Il santuario di *Carsioli*: saggi di scavo». *Il Fucino e le aree limitrofe nell'Antichità = Atti del convegno di archeologia* (Avezzano, 10-11 novembre 1989). Avezzano, 448-55.

Lapenna, S. (1997). «Stipe votiva di Schiavi». Campanelli, A.; Faustoferri, A. (a cura di), *I luoghi degli dei. Sacro e natura nell'Abruzzo italico*. Pescara, 117.

Lapenna, S. (2003a). «I Romani. Carsioli: dalla colonia latina al municipium». Lapenna, S. (a cura di), *Oricola. Dalle cittadelle degli Equi alla Carsioli romana*. Sulmona, 55-62.

Lapenna, S. (2003b). «Il Santuario urbano». Lapenna, S. (a cura di), *Oricola. Dalle cittadelle degli Equi alla Carsioli romana*. Sulmona, 71-6.

Lapenna, S. (2003c). «Storia delle ricerche e degli studi». Lapenna, S. (a cura di), *Oricola. Dalle cittadelle degli Equi alla Carsioli romana*. Sulmona, 43-9.

Lapenna, S. (a cura di) (2004). *Gli Equi tra Abruzzo e Lazio = Catalogo della mostra*. Oricola.

Lapenna, S. (2004a). «Il santuario urbano». Lapenna, S. (a cura di), *Gli Equi tra Abruzzo e Lazio*. Oricola, 149-52.

Lapenna, S. (2004b). «Lineamenti di topografia». Lapenna, S. (a cura di), *Gli Equi tra Abruzzo e Lazio*. Oricola, 121-30.

Lapenna, S.; Riccitelli, P. (2008). «New Information on the Italic Temples of Schiavi d'Abruzzo, Chieti, Abruzzo, Italy». *Archaeology and Landscape in central Italy. Papers in memory of John a Lloyd*. Oxford, 127-35.

Linders, T. (1989-90). «The Melting Down of Discarded Metal Offerings in Greek Sanctuaries». *ScAnt*, 3-4, 281-5.

Marinucci, A. (1976). *Stipe votiva di Carsoli: teste fittili*. Chieti.

Mariotti, E.; Salvi, A.; Tabolli, J. (2023). *Il santuario ritrovato 2. Dentro la vasca sacra. Rapporto preliminare di scavo al Bagno Grande di San Casciano dei Bagni*, vol. 2. Livorno.

Meloni, L. (2003). «I recenti rinvenimenti a Civita di Oricola». Lapenna, S. (a cura di), *Oricola. Dalle cittadelle degli Equi alla Carsioli romana*. Sulmona, 87-90.

Nonnis, D. (2023). «Le comunità cittadine dell'Italia romana in età repubblicana: appunti sulle magistrature delle colonie latine». García Fernández, E.; Melchor Gil, E.; Sisani, S., *Le strutture locali dell'Occidente romano, Atti del I Seminario italo-spagnolo Diuturna Civitas* (L'Aquila 4-6 maggio 2022). Roma, 17-53.

Oricola 2003. Lapenna, S. (a cura di) (2003). *Oricola. Dalle cittadelle degli Equi alla Carsioli romana*. Sulmona.

Padilla Peralta, D. (2020). *Divine Institutions. Religions and Community in the Middle Roman Republic*. Princeton; Oxford.

Papini, M. (2004). *Antichi volti della Repubblica. La ritrattistica in Italia centrale tra IV e II secolo a.C*. Roma.

Piraino, C. (2003). «La stipe votiva». Lapenna, S. (a cura di), *Oricola. Dalle cittadelle degli Equi alla Carsioli romana*. Sulmona, 77-86.

Piraino, C. (2004). «Il deposito votivo». Lapenna, S. (a cura di), *Gli Equi tra Abruzzo e Lazio*. Oricola, 153-76.

Pizzoferrato, O. (2004). «Le indagini archeologiche nell'area urbana». Lapenna, S. (a cura di), *Gli Equi tra Abruzzo e Lazio*. Oricola, 131-48.

Reggiani, A.M. (1979). «La stipe di S. Erasmo di Corvaro di Borgorose». *QuadAEI*, 2(3), 223-5.

Reggiani Massarini, A.M. (1988). *Santuario degli Equicoli a Corvaro. Oggetti votivi del Museo Nazionale Romano*. Roma.

Riccitelli, P. (2011). «*Carsioli* (Oricola, AQ), indagini nell'area del santuario suburbano». *Quaderni di Archeologia d'Abruzzo*, 1/2009, 238-41.

Roghi, M. (2004). «La stipe di Carsoli». Lapenna, S. (a cura di), *Gli Equi tra Abruzzo e Lazio*. Oricola, 177-96.

Santini, F. (2012). «Il santuario di S. Angelo di Civitella (Pescorocchiano, Rieti): pratiche cultuali». *Lazio e Sabina*, 9, 155-60.

Sirano, F. (2006). «Le terrecotte da *Teanum Sidicinum* come segno di identità culturale». Spina, L. (a cura di), *Ritratti rituali. Terrecotte figurate di Teanum Sidicinum*. Milano, 68-77.

Sirano, F. (2007). *Il museo di Teanum Sidicinum. Guida rapida*. Napoli.

Strazzulla, M.J. (2013). «Forme di devozione nei luoghi di culto dell'Abruzzo antico». Fontana, F. (a cura di), *Sacrum facere = Atti del I Seminario di Archeologia del Sacro* (Trieste 2012). Trieste, 41-94.

Svanera, S. (2008). «Teste votive dal santuario di Teano-Fondo Ruozzo». Greco, G.; Ferrara, B. (a cura di), *Doni agli dei: il sistema dei doni votivi nei santuari = Atti del seminario di studi* (Napoli, 21 aprile 2006). Pozzuoli, 285-314

Tordone, V. (2004). «La memoria di *Carsioli* nella descrizione e nelle fotografie di Thomas Ashby». Lapenna, S. (a cura di), *Gli Equi tra Abruzzo e Lazio*. Oricola, 105-14.

Vagnetti, L. (1966). «Nota sull'attività dei coroplasti etruschi». *ArchCl*, 18, 110-14, tavv. XLIV-XLV.

Vagnetti, L. (1971). «L'attività dei coroplasti». *Il deposito votivo di Campetti a Veio (materiale degli scavi 1937-1938)*. Firenze, 163-5.

Writing and Religious Traditions
in the Ancient Western Mediterranean
edited by Lorenzo Calvelli and María Dolores Dopico Caínzos

Minerva, Camuni e Romani: le tre 'facce' della mensa votiva triangolare da Breno (BS)

Sofia Comini
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Francesca Corsi
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Marco Vittorio Pezzolo
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Cecilia Silvestrin
Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, Italia

Abstract The research highlights the close relationship between the Roman votive *mensae* and the local populations of Valle Camonica in the *Regio X*, where the highest concentration of such findings has been recorded. Starting from the triangular mensa of Breno (BS), a unique example in terms of shape, the onomastic analysis of the dedications on these sanctuary objects reveals the dedicators' local identity. The dating of these inscribed monuments, coinciding with the valley's Romanisation phase, suggests that indigenous populations favoured their use, possibly seeing them as markers of Romanity while still compatible with pre-Roman ritual practices.

Keywords Valle Camonica. Triangular mensa. Votive table. Onomastics. Romanisation.

Sommario 1 Le mense: origine, funzioni, tipologie. – 2 Il caso di Breno (BS). – 3 Onomastica dei dedicanti. – 4 Mense sacre: il primato della Valle Camonica.

Antichistica 44 | Storia ed epigrafia 11
e-ISSN 2610-8291 | ISSN 2610-8801
ISBN [ebook] 978-88-6969-931-3 | ISBN [print] 978-88-6969-932-0

Peer review | Open access
Submitted 2025-04-04 | Accepted 2025-04-30 | Published 2025-09-24

© 2025 Comini, Corsi, Pezzolo, Silvestrin
CC BY 4.0 per il testo. La fig. 1 non è rilasciata con licenza di riproduzione o duplicazione
DOI 10.30687/978-88-6969-931-3/009

1 Le mense: origine, funzioni, tipologie

Nell'ambito dell'epigrafia del sacro, uno degli oggetti portatori di scrittura che può fornire informazioni significative è sicuramente la mensa, supporto comune in tutto il territorio afferente a Roma, ma superstite in un numero significativo di esemplari nella zona della Valle Camonica (BS), compresa nella *Regio* X augustea. Tra di essi, la mensa di Breno dedicata a Minerva rappresenta un *unicum*, per la sua particolare forma triangolare.

Il legame che unisce le mense alle pratiche di culto è attestato da numerose testimonianze che le vedono dipinte su vasi o scolpite su sarcofagi o cippi. Questo tipo di supporto può essere di forma varia, principalmente in marmo o legno, e ha uno scopo preciso: mentre l'altare era riservato agli atti sacrificali veri e propri, la mensa era utilizzata come base d'appoggio per le attività preparatorie e successive al sacrificio, ossia per tenere a portata di mano dell'officiante offerte di cibo e bevande, ma anche strumenti, o in generale tutto ciò che era considerato come particolarmente caro e tradizionalmente consacrato alla divinità interessata.[1]

Macrobio, parlando nei *Saturnalia* degli oggetti che si possono trovare in un santuario, distingue tra gli *ornamenta* e gli *instrumenta* del rito. Afferma quindi che le mense detengono il primo posto tra questi ultimi, sottolineando la loro funzione fondamentalmente pratica, e che esse erano consacrate al dio, assieme agli altari, nel giorno stesso in cui era dedicato il tempio.[2] Partecipavano dunque del carattere sacrale delle divinità: una loro violazione non poteva avvenire senza attirare l'accusa di sacrilegio e subire gli effetti dell'ira celeste.[3]

Anne Viola Siebert individua cinque tipi di mense presenti nel culto romano: *anclabres*, supporti per offerte o strumenti nel tempio; *curiales*, specifiche del culto sacrificale di *Iuno Curis*; *assidelae*, associate all'attività dei *flamines*; *triviales*, per utilizzo autonomo, senza altare né tempio; *panicoeae*, probabilmente 'tavole del pane'.[4]

Le mense risultano legate non solo all'ambito dei sacrifici, ma anche a quello delle competizioni e in particolare dei giochi atletici:

1 Goudineau 1967, 79-80.

2 Macrob. *Sat*. 3.11.6: *Quae vasorum sunt instrumenti instar habent, quibus semper sacrificia conficiuntur, quarum rerum principem locum obtinet mensa in qua epulae libationesque et stipes reponuntur.* […] *Neque enim dedicantur eo tempore quo delubra sacrantur; at vero mensa arulaeque eodem die quo aedes ipsa dedicari solent*.

3 Siebert 1999, 99.

4 Siebert 1999, 99-102.

sopra vi erano deposti gli oggetti, le ricompense alimentari e le corone che spettavano ai vincitori.[5]

Una delle interpretazioni più evocative a livello simbolico dello strumento in esame è quella che la mensa rappresenti un'estensione della terra, un suo prolungamento, e sia per questo motivo legata ai concetti della fertilità e dell'abbondanza.[6] Plutarco sostiene che i Romani, considerandola sacra, avevano l'abitudine di lasciarvi sopra sempre offerte alimentari, e inoltre afferma che una mensa, proprio come la terra, non solo sfama gli esseri umani, ma è anche rotonda, stabile e da alcuni chiamata *Hestia*, focolare.[7] Sia essa il sostituto della terra, o il luogo in cui una divinità si nutriva, la mensa è, in ogni caso, la tavola degli dèi, e a costoro è spesso dedicata, come si ricava dal fatto che la maggior parte di quelle superstiti siano iscritte.

In Italia il luogo che detiene il primato dei rinvenimenti è l'odierna provincia di Brescia, la quale ha restituito undici esemplari. Al suo interno, spicca per consistenza numerica la Valle Camonica, situata a nord del capoluogo. Tra questi oggetti, la mensa ritrovata presso il santuario dedicato a Minerva in località Spinera a Breno (BS) è l'unica di forma triangolare **[fig. 1]**.[8] Altre, di forma rettangolare, sono state ritrovate a Borno (BS) e a Cividate Camuno (BS).[9] Di forma circolare sono un frammento rinvenuto a Brescia[10] e due frammenti riconducibili alla stessa mensa, ritrovati sempre a Cividate Camuno (BS).[11] Afferenti alla zona, anche se geograficamente esterne alla Valle Camonica, sono tre mense rinvenute in uno stato abbastanza frammentario a San Martino di Riva del Garda (TN).[12] Inoltre, a poca

5 Siebert 1999, 101.

6 Goudineau 1967, 102.

7 Plut. *Quaest. conv.* 7.4.7: ἐμοὶ δ' [...] ἐδόκει καὶ μίμημα τῆς γῆς ἡ τράπεζ' εἶναι· πρὸς γὰρ τῷ τρέφειν ἡμᾶς καὶ στρογγύλη καὶ μόνιμός ἐστι καὶ καλῶς ὑπ' ἐνίων 'ἑστία' καλεῖται. καθάπερ γὰρ τὴν γῆν ἀεί τι χρήσιμον ἔχειν καὶ φέρειν ἡμῖν ἀξιοῦμεν, οὕτως οὐδὲ τὴν τράπεζαν οἰόμεθα δεῖν κενὴν ὁρᾶν καὶ ἀνερμάτιστον ἀπολειπομένην.

8 *AE* 1991, 846 = EDR110564 (D. Fasolini).

9 *CIL* V 4941 = EDR091173 (G. Migliorati): *Mercurio C*(*aius*) *Fenestellius N*[*igellio l*(*ibens*) *m*(*erito*) *d*(*e*) *s*(*uo*) *d*(*edit*)]; *AE* 1957, 129 = EDR074130 (G. Migliorati): *Minervae Vesbaedus Ambici* [*f*(*ilius*) - - -]; *CIL* V 4936 = EDR091163 (G. Migliorati): *L*(*ibens*) *Diis et Deabus m*(*erito*) / *C*(*aius*) *Pladicius* / *Celsi f*(*ilius*) *Rebu*[*rrus*]; EDR091247 (G. Migliorati): [- - -] *donum* [- - -].

10 EDR090317 (G. Migliorati): [- - -]*nius Aequus*, *M*(*arcus*) *Gavius Va*[- - -].

11 EDR091222 (D. Fasolini): [- - -]*ri L*(*ucius*) *Sa*[- - - *Amaran*?]*thu*[*s d*(*e*) *p*(*ecunia*)?] *s*(*ua*) [- - -].

12 *AE* 1991, 841 = *AE* 1993, 791 = EDR110553 (D. Fasolini): [- - -]*o Sauvi Muhaĺi Îertîus Bîssi Aŕi*[- - -] / [*Se*]*çundi Gabari L*(*ucius*?) *Quartîiṅi Pŕimi Fa*[- - -]; *AE* 2001, 1070 = EDR109781 (D. Fasolini): [- - -]*anus Ñeucs Primiali*[*s*? - - -?] / [- - -]*nus Instalus Pladial*[*is*? - - -?]; *AE* 2001, 1071 = EDR110554 (D. Fasolini): [- - -]+*edri Îetuṃ*[*us*? - - -].

distanza da quest'area, è stato scoperto un documento epigrafico proveniente da Sabbio Chiese, nella vicina Valle Sabbia (BS).[13]

Figura 1 Mensa votiva triangolare da Breno (BS). I sec. d.C. Marmo saccaroide, 63 × 50 × 12,5 cm. Cividate Camuno (BS), Museo Archeologico Nazionale della Valle Camonica. Su concessione del Ministero della Cultura – Direzione regionale Musei Lombardia. Vietata ogni riproduzione o duplicazione non autorizzata dell'immagine, in qualsiasi modo e con qualsiasi mezzo ottenuta

2 Il caso di Breno (BS)

La mensa di Breno è databile, grazie agli indizi paleografici e onomastici offerti dall'iscrizione, al I sec. d.C. Per la sua forma triangolare, presenta una superficie inferiore rispetto alle mense integre della Valle Camonica, con dimensioni 63 × 50 × 12,5 cm. Il materiale utilizzato è il marmo saccaroide, il medesimo di altri *ex voto* ritrovati a Spinera.[14] I tre vertici sono caratterizzati dalla forma semicircolare; due, a sinistra e sull'angolo opposto alla faccia iscritta, sono completati sulla superficie a vista da un solco che demarca la circonferenza, con scopo apparentemente ornamentale. Per ogni faccia si nota che il marmo è lavorato in due modi diversi: la fascia perimetrale è stata lavorata con uno strumento dalla lama tagliente, probabilmente uno scalpello piatto, mentre l'area centrale è stata rifinita con una martellina dentata.[15] La dedica è leggermente spostata verso il margine superiore, sconfinando nella parte lisciata del bordo.[16] Il margine superiore misura 1 cm, quello inferiore 3

13 *CIL* V 4897 = EDR091119 (G. Migliorati): *Dieupala minui*.

14 Cf. un'arula (Inv. St. 53223) e una piccola stele (Inv. St. 93604).

15 Ringraziamo il dott. Pierluigi Dander e il dott. Luca Polidoro per l'aiuto fornito nell'identificazione delle diverse tecniche di lavorazione della superficie della mensa.

16 L'analisi autoptica è stata condotta in data 27 luglio 2024 grazie alla preziosa collaborazione della Direttrice del Museo Archeologico Nazionale della Valle Camonica, dott.ssa Maria Giuseppina Ruggiero, che desideriamo qui ringraziare sentitamente.

cm, suggerendo che la lavorazione laterale non sia funzionale all'iscrizione, ma che quest'ultima sia stata aggiunta in un secondo momento.

L'iscrizione recita: *Minervae / Lucius Naevius Secuñdus*. Il verso della scrittura è progressivo, l'andamento orizzontale, il solco profondo, il *ductus* decresce nella seconda riga. Il modulo delle lettere è quadrato, i segni di interpunzione sono triangoliformi, le lettere presentano distinte apicature. Le aste montanti della M non sono divaricate, la R è formata da un'asta e da un occhiello chiuso, con coda piuttosto pronunciata, le cravatte delle E sono di lunghezza congrua rispetto ai bracci. La presenza di un nesso dipende dalla limitata estensione dello specchio epigrafico, mentre le legature potrebbero rivestire una funzione ornamentale.

La superficie di appoggio non è liscia, ma non presenta nemmeno segni di bruciature o scalfitture, per cui non dovette servire per atti sacrificali veri e propri.

La mensa è stata ritrovata durante gli scavi dell'area santuariale nel 1989 nell'ambiente 5, adiacente all'ambiente 1 del tempio.[17] La forma non è giustificabile per un'ipotetica collocazione in un angolo dell'ambiente, dal momento che anche una mensa rettangolare avrebbe potuto essere collocata nel medesimo punto. Inoltre, la forma semicircolare dei vertici non sembra permettere un perfetto incastro alla convergenza tra due pareti.

Ulteriori considerazioni sul ruolo della mensa emergono dall'analisi delle pratiche rituali attestate presso il santuario di Spinera, frequentato, nel corso dei secoli, sia da Camuni sia da Romani. In questo contesto cultuale, a un originario luogo di culto indigeno venne affiancato un tempio romano dedicato a Minerva.

Si è spesso argomentato che il sito ospitasse in origine un culto delle acque,[18] con titolare una divinità indigena a cui Minerva venne successivamente associata. Tuttavia, John Scheid osserva che non ci sono prove che la Minerva di Breno rivestisse connotazioni mediche – generalmente legate al culto delle acque – e la definisce, invece, *custos-promachos*, con un ruolo di protezione adatto a consolidare l'equilibrio di un territorio culturalmente composito.[19]

Al VII secolo a.C. risale una prima sistemazione dell'area, forse per riti di carattere privato che coinvolgevano gruppi ristretti, mentre tra il VI e il V sec. a.C. avvenne la delimitazione del santuario, furono costruiti degli altari in pietra e il rito divenne gradualmente più

17 Rossi 1989, 82-4.

18 Lo suggeriscono le caratteristiche fisiche, quali il vicino corso del fiume Oglio e le grotte con risorgive d'acqua. Sul culto delle acque, si vedano Rossi 2010b, 419, 427-33; Spagocci 2015, 68-9. Cf. anche Kruta 2008.

19 Scheid 2010, 17.

comunitario.[20] Il sito presenta tracce di *Brandopferplätze*, diffusi in diversi contesti in tutto l'arco alpino e forse in origine connessi a propiziare la fertilità: la caratterizzazione agreste del culto a Spinera sarebbe coerente con i resti osteologici che attestano sacrifici animali e soprattutto con i resti paleobotanici che testimoniano offerte di cereali.[21] Una volta spenti i roghi votivi, aveva luogo la frantumazione del vasellame ceramico. Questo è in gran parte composto da piccoli recipienti potori, prova del fatto che svolgessero un ruolo significativo nel rito anche le libagioni.[22] I frammenti ceramici risalenti al VI-V sec. a.C. non presentano, infatti, segni di combustione e sono prevalentemente riconducibili a olle impiegate per raccogliere e versare acqua. I depositi carboniosi attestano anche per il V-IV sec. a.C. una netta predominanza di recipienti con funzione potoria di dimensioni medio-piccole, che coprono circa l'80% della ceramica di questa fase. I recipienti con tracce di carbonizzazione, utilizzati per la cottura delle carni, compaiono in misura maggiore a partire dalla romanizzazione.[23]

In epoca augustea, la ritualità importata da Roma poteva prevedere *lustratio*, *carmina*, e ancora sacrifici e offerte.[24] L'altare risalente a questa fase non presenta segni di combustione né di scalfitture, per cui le vittime sacrificali erano macellate e cotte su altri ripiani.[25] Il manufatto più documentato è la teglia di fattura romana di grandi dimensioni, con un diametro all'orlo fino a 50 cm. Le teglie svolgevano la funzione di contenitori per acque e offerte ed eventualmente anche di piani di cottura. Le grandi dimensioni presuppongono un uso comunitario del recipiente. Tuttavia, i contenitori di piccole dimensioni non spariscono: si diffondono, infatti, coppe e bicchieri di produzione romana.[26]

In età giulio-claudia, il tempio romano convisse con il santuario preesistente, conservando ancora l'altare camuno, che fu rimosso solo in età flavia quando si verificò una seconda monumentale sistemazione del tempio.[27] Le liturgie romane non comportarono

20 Solano 2010, 128.

21 Solano 2010, 127.

22 Sacchi, Piziali 2010, 169.

23 Guglielmetti, Masseroli, Solano 2010, 318-19. Sulle olle, cf. Guglielmetti, Solano 2010, 246-9.

24 Sacchi, Piziali 2010, 169-70.

25 Sacchi, Piziali 2010, 169-70.

26 Guglielmetti, Masseroli, Solano 2010, 319-21. Sulle teglie, cf. Guglielmetti, Solano 2010, 249-51.

27 Sul santuario protostorico in epoca imperiale, si veda De Vanna 2010, 48. Sulle strutture di età augustea, cf. Dander 2010a. Sulle strutture di età flavia: Dander 2010b, 139.

l'interruzione dei riti preesistenti, ma si affiancarono a essi.[28] La pluralità del culto e dei riti investe la località di Spinera di un ruolo strategico nel processo di romanizzazione della valle: la posizione del santuario, al confine tra gli insediamenti montani e il centro urbano di *Civitas Camunnorum*, risultava funzionale agli interessi romani, dal momento che offriva l'opportunità di esercitare un'efficace influenza culturale sulle popolazioni camune.[29] È invece oggetto di discussione la presenza della cultura celtica nella zona.[30]

La mensa triangolare, come si è detto, non era funzionale alla macellazione, ma poteva reggere strumenti, offerte o contenitori di offerte.[31] Le dimensioni relativamente contenute dell'oggetto possono indurre all'ipotesi che fosse più adatta a reggere i contenitori potori medio-piccoli per le libagioni, privilegiati nelle ritualità preromane ma presenti anche in epoca romana.[32] Nondimeno, è lecito ritenere che ulteriori ricerche sulla mensa triangolare non possano prescindere dalla stretta connessione tra il santuario e le dinamiche della romanizzazione. La forma triangolare non standard potrebbe, in quest'ottica, essere legata alla ricerca di soluzioni nuove, simboliche o pragmatiche, dettate dal contesto culturalmente eterogeneo.[33]

3 Onomastica dei dedicanti

L'esame delle forme onomastiche presenti nelle iscrizioni apposte sulle mense, a partire da quella triangolare da Spinera, può consentire di acquisire indizi circa l'identità, l'origine e lo *status* sociale dei devoti che ne commissionarono l'offerta. La mensa da Spinera presenta una dedica alla dea Minerva da parte di *Lucius Naevius Secundus*; questi è provvisto di *tria nomina*, costituiti da un *praenomen* tipicamente romano, un gentilizio diffuso in tutta la

28 Sul rapporto tra la romanizzazione e il sostrato locale e sull'*interpretatio* della divinità indigena si vedano Rossi 2010a, 22; 2010b, 419. Sulla continuità dell'utilizzo del santuario protostorico, cf. Guglielmetti, Solano 2010, 245; Solano 2010, 130.

29 Rossi 2010b, 424. Anche prima della romanizzazione il santuario, grazie alla sua strategica posizione di 'soglia' della valle, era un importante centro di aggregazione culturale, come sottolineato in Solano 2010, 128-30.

30 Sulle tesi a favore della presenza celtica, si veda Spagocci 2015.

31 È possibile anche immaginare che venissero depositate offerte di cereali e in particolare *liba*, focacce usate come offerte nel mondo romano. Cf. Delgado Delgado 2005. Si ringrazia la prof.ssa María Cruz González (Universidad del País Vasco, UPV-EHU) per lo spunto e la gentile segnalazione del contributo.

32 Nelle forme ceramiche del santuario, anzi, domina il tradizionalismo, come argomentato in Guglielmetti, Solano 2010, 245.

33 Cf. Spagocci 2015.

Penisola – anche se è annoverato da Delamarre tra quelli celtici[34] – e un *cognomen* derivato da numerale. Lo stesso *cognomen* risulta in alcuni casi adottato da *peregrini* nel bresciano.[35] A *Brixia* si ritrova, inoltre, il *cognomen Secundus* usato come idionimo in un contesto che presenta un'onomastica chiaramente non romana.[36] In ogni caso, appare improbabile che l'individuo in questione sia stato un indigeno: Gian Luca Gregori ha osservato, infatti, che le iscrizioni che presentano i *tria nomina* ma mancano dell'espressione della tribù sono da ricondurre a *cives Romani*.[37] La presenza dei *tria nomina* aiuta a individuare come *terminus post quem* l'età cesariana.

La mensa a Mercurio di Borno è stata invece dedicata da *Caius Fenestellius Nigellio*, anch'egli portatore di *tria nomina*, ovvero un *praenomen* romano e un *cognomen*, forse epicorico, corradicale dei meglio attestati *Niger*, *Nigidius* e *Nigellius*.[38] Il gentilizio, *Fenestellius*, non ha confronti in ambito romano e per esso si può dunque supporre un'origine indigena.[39]

La mensa di Borno dedicata a Minerva invece presenta un dedicante con un'onomastica totalmente indigena: *Vesbaedus Ambici* (*filius*). *Vesbaedus*, che presenta un antroponimo forse derivante da un composto *vesu-baidos,[40] con il primo membro *vesu, lessema gallico[41] che significa 'buono' (cf. skr. *vásu*) e negli sviluppi successivi 'degno' (cf. gal. *fiù*);[42] il secondo membro sarebbe *baidos, termine legato al gallese *baedd*,[43] letteralmente 'cinghiale'[44] e in senso figurato

34 Delamarre 2007, 138.

35 Gregori 1999, 36.

36 *AE* 1946, 219 = *AE* 1981, 458 = *AE* 1993, 792 = EDR073633 (G. Migliorati): *Medilavino Secundus* / *Enduibatasi f*(*ilius*) / *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).

37 Gregori, Dell'Era 2025, 83.

38 Gregori 1999, 36.

39 Tuttavia, per *Fenestellius*, come per l'attestato *cognomen Fenestella*, è stata suggerita in Watmough 1997, 304-5 una derivazione dal latino *fenestra*, anche sulla scorta di un passo di Ovidio (Ov. *Fast*. 6.577-8: *[Fortuna] nocte domum parva solita est intrare fenestra,* | *unde Fenestellae nomina porta tenet*), in cui il poeta di Sulmona intraprende un racconto eziologico riguardo il nome della Porta Fenestella a Roma – la cui precisa localizzazione è a noi ignota – che deriverebbe dalla piccola finestra attraverso la quale la dea Fortuna, di notte, era solita andare a trovare il re Servio Tullio nella sua casa.

40 Delamarre 2007, 198.

41 Cf. Delamarre 2008, 317. *vesu è riscontrabile anche nella toponomastica gallica, per es. *Vesunna*, antico nome della località di Périgueux, in Nuova Aquitania.

42 Macbain 1911, 175.

43 Tale forma è riportata all'isoglossa germanico-celtica *baira, 'cinghiale', che trova corrispondenze nel protobrittonico (*basio o *baðio; cf. Kroonen 2013, 48) e in lingue moderne come l'inglese *boar*, l'olandese *beer* e il tedesco *Eber*, lessemi conservanti il significato di 'cinghiale'.

44 Kroonen 2013, 48.

'guerriero'.[45] *Vesbaedus* si qualifica inoltre come figlio di *Ambicus*, altro idionimo indigeno, posto nella posizione del patronimico, per esteso in quanto non si tratta di un *praenomen* romano.[46]

Una delle tre mense da Cividate Camuno invece risulta l'unica consacrata alle divinità in generale (*dii et deae*). Il dedicante *Caius Pladicius Reburrus*, figlio di *Celsus* presenta i *tria nomina*: un comune *praenomen* romano, un gentilizio di origine indigena derivato dall'idionimo *Pladia*, attestato in area trentina, o *Plada*, come si trova invece nel bresciano,[47] e un *cognomen* abbastanza diffuso e con il significato originario di 'dai capelli arruffati'.[48] Il nome del padre, *Celsus*, si trova spesso come *cognomen* latino, mentre in questo caso è usato come idionimo, nel patronimico, in forma non abbreviata.

La seconda mensa da Cividate Camuno pare ricostruibile attraverso l'unione di due frammenti. Ne risulta un testo fortemente danneggiato: [- - -]*ri L*(*ucius*) *Sa*[- - - *Amaran*?]*thu*[*s d*(*e*) *p*(*ecunia*)?] *s*(*ua*) [- - -]. È possibile leggere con certezza solamente il *praenomen* abbreviato *Lucius*. Per quanto pertiene il gentilizio, è stata avanzata l'integrazione *Sa*[*econius*][49] sulla base dei riscontri con le iscrizioni di dedica a Mercurio di *Lucius Saeconius Zosimus*[50] e a Silvano di *Lucius Saeconius Zosimus* (probabilmente lo stesso personaggio di *CIL* V 4942) e *Lucius Saeconius* [---],[51] provenienti da Cividate Camuno, nonché con l'iscrizione di *Lucius Saeconius Reburrus*,[52] da Borno. Il gentilizio *Saeconius* sarebbe una configurazione esclusivamente locale, dittongata, di una forma celtica.[53] L'integrazione del *cognomen Amaranthus*, dunque, risulterebbe ben adatta al contesto, in quanto si conoscono diversi liberti di *Lucius Saeconius* conservanti il proprio nome grecanico servile. L'unico a possedere un *cognomen* da *ingenuus* è *Lucius Saeconius Reburrus*, con un appellativo presente tra i dedicanti delle mense camune.

45 *Geiriadur Prifysgol Cymru Online* (vedi il sito `https://geiriadur.ac.uk/gpc/gpc.html`).

46 Utili, in generale, i contributi di F. Mainardis sull'onomastica idionimica e celtica nell'Italia settentrionale: Mainardis 2000 e 2001.

47 Valvo 2007, 348.

48 Kajanto 1982, 236.

49 La proposta si deve a Bonafini 1954, 68. Cf. *InscrIt* X, 5, 1222.

50 *CIL* V 4942 = EDR091174 (D. Fasolini): *Mercurio* / *L*(*ucius*) *Saeconius* / *Zosimus* / *v*(*otum*) *s*(*olvit*).

51 *CIL* V 4947 = EDR091183 (G. Migliorati): *Silvano* / *L*(*ucius*) *Saecoñius* / *Zosimus* / *êt* (?) *L*(*ucius*) *Saecon*(*ius*) / [- - -]*po*[- - -].

52 EDR091223 (G. Migliorati): *L*(*ucius*) *Saeconius Reburrus*.

53 Abelli Condina, Mariotti Branca 1986, 62 nota 17.

Infine, la terza mensa da Cividate Camuno è pervenuta purtroppo in uno stato molto frammentario ed è possibile leggere solamente la parola *donum*, senza onomastica superstite.

Proveniente da *Brixia* è il frammento di una grande mensa circolare, con incisa un'iscrizione contenente solo elementi onomastici: [---] *nius Aequus M*(*arcus*) *Gavius Va*[---].[54] È possibile leggere la parte finale di un gentilizio maschile, terminante in *-nius*, e il *cognomen Aequus*, facente parte dei *cognomina* qualificanti le qualità morali della persona.[55] Segue poi un *praenomen* maschile abbreviato, *Marcus*, e un gentilizio, *Gavius*, abbondantemente attestato in Italia.[56] Non è possibile, invece, leggere nella sua interezza il *cognomen* del personaggio. Gli antroponimi superstiti appaiono come latini, ma la frammentarietà del testo non consente di trarre conclusioni generali sui *nomina* dei soggetti menzionati.

L'analisi onomastica consente pertanto di avanzare l'ipotesi di una correlazione tra l'elemento indigeno, fortemente attestato sulle mense, e la tipologia di supporto. Ulteriori indizi a favore di tale proposta si ricavano prendendo in considerazione due centri non molto distanti dalla Valle Camonica: Monte San Martino ai Campi di Riva del Garda (TN) e Sabbio Chiese (BS). Da San Martino, area geograficamente collocata al di fuori della Valle Camonica, ma con condizioni ambientali e storiche simili,[57] sono pervenute tre mense votive iscritte – piuttosto frammentarie – databili, come le mense camune, al I secolo d.C. e che contengono tracce di forme onomastiche indubbiamente epicoriche.[58]

A ciò si aggiunge un reperto proveniente da Sabbio Chiese (BS), nella vicina Valle Sabbia, la cui classificazione tipologica è però incerta tra base e mensa. L'iscrizione, *Dieupala minui*, è in lingua locale, ma con caratteri latini.[59]

Inoltre, è possibile classificare come mensa una sottile lastra in beola,[60] proveniente da Montagna (SO), ubicata nella non lontana

54 EDR090317 (G. Migliorati).

55 Kajanto 1982, 255.

56 *OPEL* II, 162.

57 Paci 1993, 116.

58 *AE* 1991, 841 = *AE* 1993, 791 = EDR110553 (D. Fasolini): [- - -]*o Sauvi Muhaĺi Ĵertĵius Bĵissi Aĵi*[- - -] / [*Se*]*çundi Gabari L*(*ucius*?) *Quartĵiñi Pĵimi Fa*[- - -]; *AE* 2001, 1070 = EDR109781 (D. Fasolini): [- - -]*anus Ñeucs Primiali*[*s*? - - -?] / [- - -]*nus Instalus Pladial*[*is*? - - -?]; *AE* 2001, 1071 = EDR110554 (D. Fasolini): [- - -]+*edri Ĵetuṃ*[*us*? - - -].

59 Cf. Gregori, Solano 2021, 385. Ringraziamo il prof. Gian Luca Gregori (Sapienza Università di Roma) per la gentile segnalazione del contributo.

60 Solano 2014, 53.

Valtellina, recante sulla faccia frontale un'iscrizione di problematica decodificazione in lingua locale.[61]

Questa serie di evidenze sembrerebbe dunque condurre alla conclusione che, nell'orbita dell'antica *Brixia*, i valligiani di origine indigena avessero una tradizione piuttosto radicata legata all'atto di offrire alle divinità mense votive con iscrizioni di dedica che riportavano i loro nomi.

4 Mense sacre: il primato della Valle Camonica

La consultazione dei database epigrafici è stata decisiva per l'analisi condotta e ha prodotto risultati significativi. Le mense sacre rinvenute in territorio italiano sono 39, di cui 13 nella *Regio* X. All'area della Valle Camonica, ai confini occidentali della regione augustea, è da riconoscere un ruolo considerevole, avendo restituito ben 9 esemplari. I dati risultano ancora più notevoli se si constata che all'intera *Venetia et Histria* appartiene circa il 33% del totale delle mense, alla zona dell'odierna provincia di Brescia circa il 28%, e alla Valle Camonica circa il 23%.[62] Questo dato, fino a qui ritenuto casuale o non considerato con attenzione, appare invece essere rilevante. L'analisi dell'onomastica presente su tale tipologia di supporto ha rivelato nella maggior parte dei casi l'identità marcatamente indigena dei dedicanti, mentre in altri sono comunque presenti indizi che sembrerebbero inferirla. Inoltre, le datazioni degli esemplari rinvenuti ricondurrebbero alla fase di romanizzazione della media valle, processo da estendersi per tutto il I sec. d.C.[63] La consistenza numerica dei ritrovamenti di tale oggetto, in varie forme – anche originali, come la mensa triangolare da Breno da cui questa ricerca ha tratto origine – testimonia l'uso ben radicato nel territorio. Il confronto tra le mense di Valle Camonica, Valtellina e Valle Sabbia ha permesso di evidenziare una rilevabile adozione da parte dell'elemento encorio al supporto mensa come veicolo per le dediche alle divinità del pantheon romano. All'interno dell'ottica di

61 La lettura risulta controversa: ::iasaziz::esiaeal Giussani 1912, 9; ::iasaziz::esiaeau Prosdocimi 1971, 22; ::iasaziz::esideal Tibiletti Bruno 1978, 23; a::iasaziz::esiaea.u Mancini 1989, 71; [–]u(?)::iasaziz::esiav(?)au Morandi 2014, 31.

62 Oltre a quelle analizzate in questo articolo, altre due mense appartenenti alla *Regio* X provengono da Aquileia (UD): EDR117093 (F. Mainardis) e EDR139110 (M.A. Novillo Lopez). L'analisi è stata condotta con l'ausilio di Epigraphic Database Roma. Fondamentale per una sintesi sulle mense nel territorio italiano è lo studio condotto a partire dalla scoperta delle mense di *Nomentum* in Granino Cerere 2010.

63 La condizione dei *Camunni* di *adtributi* sembra rimanere tale, senza il conferimento della cittadinanza romana, almeno fino alla morte di Plinio nel 79 d.C.; Plin. *HN* 3.134: *Ex iis Triumpilini, venalis cum agris suis populus, dein Camunni conpluresque similes finitimis adtributi municipis*.

trapasso tra società preromana e romana, la scelta di un supporto come la mensa, forse percepito come spia di 'romanità' ma che poteva essere adatto anche ad abitudini rituali preromane, potrebbe trovare un'origine nella volontà di autoromanizzazione di individui locali con il fine di integrarsi nel nuovo assetto ideologico-politico, come dimostrato anche dalla menzione di divinità romane.

Abbreviazioni

AE = L'Année épigraphique. Paris, 1888-.
CIL = Corpus inscriptionum Latinarum. Berlin, 1862-.
EDR = Epigraphic Database Roma. http://www.edr-edr.it.
OPEL = Onomasticum provinciarum Europae Latinarum. Ed. by B. Lörincz and F. Redö. Budapest, 1994.

Bibliografia

Abelli Condina, F.; Mariotti Branca, V. (1986). «L'onomastica personale nelle epigrafi camune». *La Valle Camonica in età romana*. Breno, 57-63. Collana di storia camuna, studi e testi 7.

Bonafini, G. (1954). «Note di epigrafia camuna. I. Nuova serie di iscrizioni romane inedite». *Epigraphica*, 16, 61-101.

Dander, P. (2010a). «La fase giulio-claudia». Rossi, F. (a cura di), *Il santuario di Minerva. Un luogo di culto a Breno tra protostoria ed età romana*. Milano, 135-8.

Dander, P. (2010b). «La fase flavia». Rossi, F. (a cura di), *Il santuario di Minerva. Un luogo di culto a Breno tra protostoria ed età romana*. Milano, 139-48.

Delamarre, X. (2007). *Nomina Celtica antiqua selecta inscriptionum / Noms de personnes celtiques dans l'épigraphie classique*. Arles.

Delamarre, X. (2008). *Dictionnaire de la langue gauloise*. Paris.

Delgado Delgado, J.A. (2005). «La ritualización del reino vegetal en la Roma antigua: los liba». Olmos, R.; Cabrera, P.; Montero, S. (eds), *Paraíso cerrado, jardín abierto. El reino vegetal en el imaginario religioso del Mediterráneo*. Madrid, 189-205.

De Vanna, L. (2010). «L'area sacra tra la media età del Ferro e la prima età imperiale». Rossi, F. (a cura di), *Il santuario di Minerva. Un luogo di culto a Breno tra protostoria ed età romana*. Milano, 39-48.

Giussani, A. (1912). «L'iscrizione nord-etrusca di Montagna». *Rivista Archeologica della Provincia di Como*, 62-4, 3-23.

Goudineau, C. (1967). «Ιεραι Τραπεζαι». *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 79(1), 77-134.

Granino Cerere, M.G. (2010). «Mense inscritte da Nomentum». Ghini, G. (a cura di), *Lazio e Sabina*, vol. 6. Roma, 81-7.

Gregori, G.L. (1999). *Brescia romana. Ricerche di prosopografia e storia sociale*, vol. 2. Roma.

Gregori, G.L. (2010). «Il culto di Minerva in Valle Camonica e le dediche al santuario». Rossi, F. (a cura di), *Il santuario di Minerva. Un luogo di culto a Breno tra protostoria ed età romana*. Milano, 186-93.

Gregori, G.L.; Dell'Era, R. (2025). «Onomastica indigena o romana? Qualche caso 'problematico' tra Benaco (*regio X*) e Verbano (*regio XI*)». Gregori, G.L.; García Fernández, E. (a cura di), *Onomastica romana e stato giuridico. Hispania e Nord Italia a confronto: alcuni casi di studio. Atti del Seminario Internazionale Universidad Complutense de Madrid* (6-7 marzo 2023). Roma; Bristol (USA), 81-92.

Gregori, G.L.; Solano, S. (2021). «Paesaggi rituali e iscrizioni votive in Valle Sabbia (Brescia). Un nuovo contesto d'età romana». Gregori, G.L.; Dell'Era, R. (a cura di), *I Romani nelle Alpi. Storia, epigrafia e archeologia di una presenza*. Roma, 383-408.

Guglielmetti, A.; Masseroli, S.; Solano, S. (2010). «Aspetti del rituale dall'analisi delle ceramiche del santuario». Rossi, F. (a cura di), *Il santuario di Minerva. Un luogo di culto a Breno tra protostoria ed età romana*. Milano, 318-21.

Guglielmetti, A.; Solano, S. (2010). «La ceramica comune del primo santuario romano tra età giulio-claudia e prima età flavia». Rossi, F. (a cura di), *Il santuario di Minerva. Un luogo di culto a Breno tra protostoria ed età romana*. Milano, 245-59.

Kajanto, I. (1982). *The Latin Cognomina*. 2nd ed. Helsinki.

Kroonen, G. (2013). *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*. Leiden.

Kruta, V. (2008). «Il culto delle acque presso i Celti Transalpini in epoca preromana». Gruppo di Ricerca Culturale La Minerva (a cura di), *Minerva medica in Valtrebbia. Atti del convegno* (Travo, 7 ottobre 2006). Firenze, 59-66. Quaderni di Archeologia dell'Emilia-Romagna 19.

Macbain, A. (1911). *Etymological Dictionary of the Gaelic Language*. Stirling.

Mainardis, F. (2000). «L'onomastica idionimica nella Transpadana romana tra resistenza e integrazione». *Scienze dell'antichità. Storia, archeologia, antropologia*, 10, 531-74.

Mainardis, F. (2001). «Tracce di onomastica celtica nell'epigrafia preromana e romana delle regioni nord-orientali». *Antichità Altoadriatiche*, 48, 55-69.

Mancini, A. (1989). «I documenti scritti da Tresivio e Montagna». Poggiani Keller, R. (a cura di), *Valtellina e mondo alpino nella preistoria*. Milano, 69-73.

Morandi, A. (2014). «Epigrafia e lingua in Valtellina tra camuno e retico». Mariotti, V. (a cura di), *Dinamiche insediative nelle Alpi centrali tra Antichità e Medioevo. Atti del convegno* (Sondrio, 29 novembre 2014). Sondrio, 29-35.

Paci, G. (1993). «Nuova iscrizione romana da Monte S. Martino presso Riva del Garda». *Archeoalp – Archeologia delle Alpi*, 1, 111-26.

Prosdocimi, A. (1971). «Note di epigrafia retica». Meid, W; Ölberg, H.M.; Schmeja, H. (Hrsgg), *Studien zur Namenkunde und Sprachgeographie. Festschrift für K. Finsterwalder zum 70. Geburtstag*. Innsbruck, 15-46.

Rossi, F. (1989). «Breno (BS). Località Spinera. Santuario di Minerva». *Notiziario della Soprintendenza Archeologica della Lombardia*, 82-5.

Rossi, F. (2010a). «Il santuario di Minerva nella Valle Camonica tra protostoria e romanizzazione». Rossi, F. (a cura di), *Il santuario di Minerva. Un luogo di culto a Breno tra protostoria ed età romana*. Milano, 19-22.

Rossi, F. (2010b). «Minerva a Breno: un santuario romano di confine». Rossi, F. (a cura di), *Il santuario di Minerva. Un luogo di culto a Breno tra protostoria ed età romana*. Milano, 415-36.

Sacchi, F.; Piziali, M. (2010). «L'architettura e l'arredo lapideo». Rossi, F. (a cura di), *Il santuario di Minerva. Un luogo di culto a Breno tra protostoria ed età romana*. Milano, 155-75.

Scheid, J. (2010). «Un nuovo capitolo sul culto di Minerva». Rossi, F. (a cura di), *Il santuario di Minerva. Un luogo di culto a Breno tra protostoria ed età romana*. Milano, 17-18.

Siebert, A.V. (1999). *Instrumenta Sacra. Untersuchungen zu römischen Opfer-, Kult- und Priestergeräten*. Berlin; New York.

Solano, S. (2010). «Il luogo di culto di Spinera nella protostoria della Valcamonica e dell'arco alpino centro-orientale». Rossi, F. (a cura di), *Il santuario di Minerva. Un luogo di culto a Breno tra protostoria ed età romana*. Milano, 127-31.

Solano, S. (2014). «La romanizzazione della Valtellina nel contesto alpino centrale». Mariotti, V. (a cura di), *Dinamiche insediative nelle Alpi centrali tra Antichità e Medioevo. Atti del convegno* (Sondrio, 29 novembre 2014). Sondrio, 49-57.

Spagocci, S. (2015). «Minerva delle acque: un culto celtico romanizzato?». *Terra Insubre*, 73, 65-73.

Tibiletti Bruno, M.G. (1978). «Resti linguistici preromani nell'area padana (con speciale riguardo all'area fra l'Oglio e il Tartaro)». *Annali Benacensi. Atti del V Convegno Archeologico Benacense* (Cavriana, 11 settembre 1977), 4, 5-25.

Valvo, A. (2007). «Testimonianze epigrafiche». Ciurletti G. (a cura di), *Fra il Garda e le Alpi di Ledro. Monte S. Martino. Il luogo di culto* (*ricerche e scavi 1969-1979*). Trento, 343-50.

Watmough, M.M.T. (1997). *Studies in the Etruscan Loanwords in Latin*. Florence.

Writing and Religious Traditions
in the Ancient Western Mediterranean
edited by Lorenzo Calvelli and María Dolores Dopico Caínzos

Santuari rurali e pratica scrittoria: il caso del santuario di *Iuppiter Aeternus* a Villanuova sul Clisi (Valle Sabbia – BS)

Serena Solano
Soprintendenza Archeologia Belle Arti e Paesaggio
per le Province di Bergamo e Brescia, Italia

Gian Luca Gregori
Sapienza Università di Roma, Italia

Alfredo Buonopane
Università degli Studi di Verona, Italia

Abstract Recent archaeological investigations in Valle Sabbia (Brescia, Lombardy) have uncovered a Roman sanctuary likely built over an earlier indigenous cult site. This Alpine valley, between Lakes Idro and Garda, was a key corridor linking the Po Plain to the Alps, facilitating mobility and cultural exchange. Since 2000, systematic excavations have revealed long-term ritual continuity in elevated, wooded locations. The Villanuova sul Clisi sanctuary yielded architectural remains, votive materials (first-fourth century CE), and inscriptions to Iuppiter Aeternus, highlighting Roman and local cult interactions.

Keywords Brescia/Brixia. Valle Sabbia. Indigenous sanctuary. Graffiti. Latin inscriptions. Iuppiter Aeternus.

Sommario 1 Il contesto. – 2 I materiali. – 3 Le iscrizioni su metallo, ceramica e pietra. – 3.1 Iscrizioni su metallo. – 3.2 Iscrizioni su ceramica. – 3.3 Iscrizioni su pietra. – 4 Le iscrizioni graffite su intonaco.

Edizioni Ca'Foscari

Antichistica 44 | Storia ed epigrafia 11
e-ISSN 2610-8291 | ISSN 2610-8801
ISBN [ebook] 978-88-6969-931-3 | ISBN [print] 978-88-6969-932-0

Peer review | Open access
Submitted 2025-04-08 | Accepted 2025-04-22 | Published 2025-09-24
© 2025 Solano, Gregori, Buonopane | CC BY 4.0
DOI 10.30687/978-88-6969-931-3/010

1 Il contesto

Nel contesto archeologico dell'Italia Settentrionale il territorio di Brescia, uno dei più vasti in età romana, si distingue per la ricchezza e la qualità dei ritrovamenti, sia in ambito urbano che extraurbano. Negli ultimi anni importanti novità sono emerse in Valle Sabbia, la più orientale delle vallate alpine a nord di Brixia, solcata dal fiume Chiese e sviluppata tra il Lago d'Idro e il Lago di Garda, in una felice posizione di transito fra la pianura da una parte e le Alpi dall'altra.

Alla vigilia della romanizzazione il territorio costituiva un'area di frontiera culturale fra il mondo alpino retico e camuno da un lato e il basso Lago, la pianura e la zona veneta, celtica e cenomane dall'altro: era abitato dai Sabini, inseriti negli studi moderni fra i popoli *adtributi* a Brixia.

Negli ultimi anni il quadro archeologico delle conoscenze relative alla frequentazione antica della Valle Sabbia si è ampliato notevolmente grazie a un progetto di ricerca avviato fin dal 2000 dall'allora Soprintendenza per i Beni Archeologici della Lombardia in collaborazione con il Gruppo Archeologico del Museo di Gavardo e i cui risultati sono confluiti in una mostra e nella relativa pubblicazione. Indagini di superficie e campagne di scavo archeologico hanno permesso di individuare diversi siti interpretati come sacri, caratterizzati da una stretta correlazione con il paesaggio circostante e con una evidente predilezione per l'ambito montuoso e boschivo.[1] In molti casi la posizione dominante unita alla presenza di particolari conformazioni rocciose, con anfratti, cunicoli e inghiottitoi naturali, dovevano suscitare un senso di mistero e di sacralità, spingendo a 'modellare' il paesaggio con apprestamenti e sistemazioni artificiali per accogliere adeguatamente devoti, offerte e doni. La maggior parte dei contesti indagati è connotata da una lunga durata, dalla pre-protostoria all'età romana.

Per quanto riguarda in particolare l'età romana le più importanti novità sono emerse a Villanuova sul Clisi, frazione Prandaglio, in un'area nota sin dagli anni Ottanta del secolo scorso, ma solo recentemente oggetto di indagini archeologiche mirate.

Nel 1984, su un dosso isolato in mezzo al bosco e che alla sommità raggiunge 741 m di altitudine, sono venute alla luce alcune strutture murarie e diversi materiali di epoca romana, fra cui ceramica, monete e un frammento di intonaco a bande rossa e bianca con iscrizione graffita. Il ritrovamento restò allora inedito ma la zona, inserita nella

1 I contesti (Villanuova sul Clisi-Monte Covolo; Sabbio Chiese-Rasine, Dos de la Rocchetta; Vallio Terme-Dos delle Preghiere; Gavardo-Monte Magno, Selvapiana e Monte San Martino; Vobarno-Carvanno e Val Degagna; Bione-Corna del Remo) nel 2019 sono stati oggetto di una mostra, per il cui catalogo si veda Baioni, Poggiani Keller, Solano 2019.

Carta archeologica del territorio,[2] da quel momento fu oggetto di controlli periodici e ricognizioni. Poi, fra il 2014 e il 2018, attività mirate di prospezione e indagine nell'area hanno portato al recupero di numerosi altri reperti metallici provenienti sia dalla cima che dall'areale circostante, fra cui una quarantina di monete, databili fra il I e il IV secolo d.C., fibule e appliques in bronzo e alcuni votivi con iscrizioni latine. Nel 2017 sono stati condotti alcuni saggi di verifica sulla cima, in prossimità di alcune strutture murarie, e nella primavera 2019 è stato finalmente possibile effettuare una prima vera e propria campagna di scavo archeologico stratigrafico i cui risultati sono stati presentati al Convegno tenutosi a Losanna poco dopo.[3] Sono quindi seguite una seconda campagna di scavo nell'ottobre 2020 con fondi ministeriali e una terza nel giugno 2021, finanziata dagli enti locali. Altre campagne con fondi ministeriali sono state condotte nel 2022 e nel 2023, aggiungendo a quanto già emerso importanti novità.[4]

Il carattere sacro del complesso è indicato in maniera inequivocabile dai reperti rinvenuti e in particolare dalle iscrizioni che, in più casi, riportano il nome della divinità titolare del culto del santuario: *Iuppiter*, che oltre ai consueti epiteti di *Optimus Maximus* è connotato anche come *Aeternus*.

Le indagini hanno esplorato un areale di circa 300 mq, mettendo in luce diverse strutture murarie pertinenti a un complesso strutturato su più livelli ed esteso per circa 226 mq. Nella sua massima estensione l'edificio misurava 19,56 × 11,58 m (66 × 39 piedi) con murature spesse da 0,60 a 1,20 m (da 2 a 4 piedi).

La morfologia del luogo e quanto finora emerso lasciano ipotizzare uno spianamento iniziale del pianoro sommitale e un'organizzazione planimetrica su diversi livelli, con più fasi di sistemazione e riadattamento. Al momento nessuna delle strutture è riconducibile a una fase preromana, ma l'ipotesi di un culto preromano è suggerita dallo spiedo in ferro con dedica a *SAECO*, forse nome di un dio indigeno.

Nella prima fase, fra I e II secolo d.C. è probabile che nel sito fosse presente un elemento isolato, ubicato sul pianoro sommitale dove è emersa una grossa struttura rettangolare in conglomerato di malta con una certa suggestione interpretabile come la base di una sorta di altare.

In un secondo momento, fra II e III secolo d.C. è stata realizzata una perimetrazione che ha incluso la sommità del dosso in un profilo regolare a pianta rettangolare con possibile accesso da sud-ovest.

2 Rossi 1991, 207, nr. 1773.

3 Gregori, Solano 2021.

4 Per un quadro d'insieme dei ritrovamenti si veda ora Solano 2024. Per un inquadramento nel più ampio contesto territoriale si veda anche Solano, Buonopane, Gregori 2025.

Le attività di culto in questa fase sembrano concentrarsi principalmente nella zona ovest, come testimoniano i numerosi reperti votivi e i materiali strettamente connessi al rituale (ferri e ceramica), nonché i resti ossei, residui di offerte animali.

La costruzione di una rampa di scale prevede un accesso da nord al pianoro sommitale, nei pressi dell'angolo nord-ovest, in corrispondenza del quale si conservano ben evidenti dei gradini.

Una seconda rampa di scala è forse presente sul lato nord-est.

Il passaggio dei pellegrini e dei devoti è testimoniato dal ritrovamento di numerosi chiodini da calzatura nella zona sub-pianeggiante alla base del pendio occidentale.

Il ritrovamento più importante dal complesso strutturato sulla sommità è costituito però da circa 550 frammenti di intonaco bianco e rosso, molti dei quali con segni e lettere graffite, in livelli maceriosi in cui sono stati recuperati anche un elemento architettonico in pietra e il frammento di un'ara iscritta con dedica a Giove. Le evidenze sono probabilmente da collegare a un esteso e radicale intervento di ristrutturazione dell'edificio che, dopo una fase iniziale da inquadrare nel I secolo d.C., a un certo punto venne riorganizzato, in un periodo non anteriore agli inizi del III secolo d.C. La data del 211 d.C. letta in uno dei frammenti costituisce un importante termine *post quem* per questa operazione.

Un'ultima importante fase di ristrutturazione si colloca tra III e IV secolo d.C., con la demolizione di parte delle strutture della fase precedente, forse conseguente a cedimenti strutturali e con l'incremento della perimetrazione settentrionale **[fig. 1]**.

Figura 1 Ipotesi ricostruttiva del santuario di Villanuova sul Clisi (elaborazione Pierluigi Dander)

La maggior parte dei frammenti di intonaco, caratterizzato da una superficie pittorica lisciata e dipinta, rimanda a spazi chiusi o protetti, caratterizzati da fondi bianchi con bande di colore rosso. L'analisi effettuata suggerisce una parete mossa da aperture che viene usata come una sorta di lavagna su cui dai devoti in visita al santuario sono graffite, incise o dipinte iscrizioni e semplici raffigurazioni o tracce di passaggio, entro sottili linee guida parallele. Una situazione analoga, se pure in un contesto diverso, si ritrova a Berzo Demo nella media Valle Camonica dove rocce affioranti su un dosso in posizione dominante il fondovalle vengono fittamente segnate da numerose iscrizioni graffite e segni incisi fra il III a.C. e il I d.C., in un contesto sacro all'aperto.[5]

Le mani diverse e i tracciati irregolari della maggior parte dei graffiti portano a escludere, almeno per ora, la presenza all'interno del santuario di scribi professionisti che incidevano su commissione e denotano d'altra parte un buon livello di diffusione della scrittura.

Iscrizioni, forse in lingua retica, erano presenti anche sull'intonaco interno di alcuni ambienti del non lontano luogo di culto di Monte San Martino ai Campi di Riva del Garda (TN).[6]

Sono di interesse, inoltre, i dati che emergono dall'analisi delle iscrizioni lasciate dai devoti quale testimonianza del loro passaggio e delle offerte, ex voto e sacrifici effettuati come suggerito dal graffito *panis*.

Di particolare rilevanza, inoltre la menzione della ricevuta di somme di denaro, anche ingenti (225 sesterzi, ripetuta due volte) che potevano essere collegate a un'offerta, oppure a un affitto, a una vendita o a un prestito con interesse e che potrebbe anche indicare l'esistenza di eventuali attività che portarono alla costituzione di una cassa del santuario (*pecunia fanatica*), analogamente a quanto attestato nel santuario di Minerva di Marano di Valpolicella.[7]

L'impostazione del sito di Villanuova sul Clisi ricorda quella del santuario del Monte Calvario di Auronzo di Cadore (BL) in Veneto, posto sulla sommità di un colle e sulle sue propaggini sud-occidentali, con una riorganizzazione della morfologia naturale del terreno attraverso la creazione di diversi ordini di terrazzamenti. Il santuario veneto, posto a 928 m s.l.m. e frequentato fra II a.C. e IV secolo d.C., controllava un importante tracciato viario, in una posizione strategica, di frontiera e di aggregazione politica e culturale.[8]

5 Marretta, Solano 2014.

6 Tali graffiti sono andati purtroppo perduti e di essi rimane solo una documentazione fotografica, per altro di non chiara lettura edita in Ciurletti 2007, 51.

7 Bruno, Falezza 2015, 307.

8 *Akeo* 2002, 222-3; Gangemi 2009; Gamba et al. 2013, 438-40.

Per Villanuova sul Clisi il confronto geograficamente più vicino è quello con il santuario di Monte San Martino ai Campi di Riva del Garda (TN), che in età romana rientrava nel territorio bresciano. In questo caso, in un'area di circa 1.500 mq a 800 m s.l.m., sono stati riportati alla luce i resti di un complesso edificio di età romana, impostato su di uno precedente indigeno, con una continuità di vita dal III secolo a.C. al IV secolo d.C.[9] La fase di frequentazione protostorica è testimoniata da un ricco deposito carbonioso con materiali ceramici e metallici riferibili a un luogo di culto all'aperto caratterizzato dalla ripetuta accensione di roghi votivi e avvicinabile agli *Alpine Brandopferplätze*. I materiali indicano anche per il santuario trentino l'importante ruolo di cerniera culturale, in questo caso fra il gruppo retico di Fritzens-Sanzeno e quello della Valcamonica. Con l'età romana sul luogo s'impostò un santuario monumentale, con una complessa architettura a più ambienti disposti su diversi livelli e con uno spazio/cortile centrale sommitale libero. Anche in questo caso come a Villanuova sono attestati piccoli vani laterali e rampe di accesso. Statuette in terracotta e bronzetti votivi a Minerva, Mercurio e a Iside/Fortuna suggeriscono il carattere polivalente del culto, confermato anche da interessanti iscrizioni incise sui lati di *mensae*, alcune in caratteri latini, ma in lingua encoria, che testimoniano il processo di lenta e progressiva romanizzazione delle popolazioni indigene con una tenace sopravvivenza del sostrato religioso e linguistico locale.[10]

Al santuario del Monte San Martino, in considerazione della posizione del sito, degli aspetti topografici e ambientali e architettonico-monumentali, di echi toponomastici e sulla base del rinvenimento di reperti di natura non prettamente cultuale sono state attribuite anche funzioni di incontro, di scambio, di commercio, di mercato, di ricovero di bestiame e di controllo della viabilità territoriale. Il sito di Monte San Martino, come d'altra parte è stato ipotizzato per quello di Marano di Valpolicella sulla sponda orientale del lago di Garda, doveva costituire una sorta di marker territoriale. A Marano, sul versante sud-orientale del Monte Castelon, nei Monti Lessini occidentali, ad una quota di circa 555 m s.l.m. era un tempio dedicato a Minerva, impostato in età tardo repubblicana su un precedente indigeno. In questo caso la sua posizione topografica, particolarmente felice, permette di spaziare su un ampio fronte, dalle colline moreniche del Garda al Monte Baldo, ai Monti Lessini fino all'alta pianura Veronese. Inoltre, il rilievo del Monte Castelon, con la sua cima quasi suborizzontale e immediatamente riconoscibile,

9 Ciurletti 2007.

10 Ciurletti 2007, 45-6, 66-71.

caratterizzava il paesaggio, servendo come punto di riferimento territoriale.[11]

Anche la funzione del santuario di Villanuova sul Clisi va ricercata nel contesto in cui il sito si inserisce, anche per tentare di risalire ai possibili committenti e frequentatori del luogo.

Il sito guarda alla piana di Gavardo e a Roè Volciano dove recenti ritrovamenti archeologici hanno messo in luce insediamenti rustici di età romana, da collegare allo sfruttamento agricolo delle aree felicemente disposte sul golfo di Salò. Era visibile anche da Calvagese dove era un'estesa villa rustica in uso fra I e IV d.C. Nell'areale non dimentichiamo inoltre la presenza di personaggi di spicco della classe dirigente romana, che nella zona avevano proprietà terriere e interessi economici: i *Nonii Arrii* proprietari della villa di Toscolano Maderno[12] e i *Marci Laelii* di quella di Nuvolento.[13] Era fondamentale garantirsi una protezione del raccolto dalla grandine e dalle intemperie e Giove, dall'alto del santuario dominante la Valle poteva, tra le altre, svolgere anche questa funzione.

Il più veloce, naturale e diretto accesso al nostro santuario sembra costituito da una sorta di vallone situato a sud-ovest della sommità, coincidente con un'ampia fenditura nella formazione rocciosa, dove sono stati recuperati alcuni reperti in bronzo, fra cui un'ansa di brocca in bronzo iscritta e un frammento di spiedo in ferro con iscrizione. Da questo vallone, attraverso un tracciato oggi semisommerso dalla vegetazione, si arriva facilmente al Passo della Fobbia, crocevia di percorsi a mezza costa che collegano la media Valle Sabbia con Vobarno, Roè Volciano e da lì con il lago di Garda. Il toponimo Crocette riferito alla zona, ne indica il ruolo di crocevia nel quadro della sentieristica territoriale.

Stando al dato archeologico e in particolare a quello numismatico il sito rimase in uso fino alla fine del IV secolo d.C. Era, dunque, certamente ancora frequentato quando San Gaudenzio, vescovo di Brescia tra il 387 e il 410, nei suoi sermoni ammoniva pesantemente chi praticava culti pagani con le parole:

> Forse credete che ami Dio il cristiano tiepido e negligente, che permette che nei suoi possedimenti siano onorati gli idoli, che tollera che sussistano un tempietto dedicato a un demone e un altare del diavolo in offesa a Dio?[14]

11 Bruno, Falezza 2015.

12 Roffia 2015.

13 Sulla villa cf. Roffia 2012.

14 Gaudent. *serm.* 13.28.

Dalla fine del IV secolo d.C., dopo l'Editto di Tessalonica che proclamava il cristianesimo unica religione dell'Impero, il culto a Giove fu gradualmente abbandonato. Il santuario rimase tuttavia parzialmente in piedi e a poco a poco se ne perse (forse) la memoria. Dopo uno iato di diversi secoli sono prove di una rinnovata frequentazione nell'area un obolo ravennate e una trillina milanese di XVI secolo, segno di passaggi, forse non casuali, probabilmente da mettere in relazione con la fondazione del santuario della Madonna della Neve, sul dosso sopraelevato sopra il nostro sito, a 886 m s.l.m. Il santuario che la tradizione collega in qualche modo anche alla protezione dalle intemperie e dalla grandine, gradualmente determinò uno spostamento dell'interesse e delle frequentazioni nell'area, lasciando il dosso con i resti archeologici in una posizione marginale e dimenticata fino a oggi.

Serena Solano

2 I materiali

Oltre a una cinquantina di monete, applique e fibule in bronzo, coltelli e attrezzi in ferro e ceramica si distingue un'ansa in bronzo sopraelevata, a profilo sinuoso, spezzata inferiormente, che si caratterizza per una lunga iscrizione votiva a Giove (su cui si veda *infra*) resa con lettere a puntini. A sezione poligonale, con poggia pollice nella parte alta e fascia in lamina per il fissaggio dell'attacco superiore al collo del vaso mediante alcuni ribattini in ferro, è pertinente ad una bottiglia/brocca in bronzo con corpo in lamina martellata e ansa a fusione piena rientrante nelle cosiddette *Blechkannen*. La nostra ansa apparterrebbe al tipo II, in cui sono inserite brocche senza imboccatura fusa, secondo la tipologia proposta da Margherita Bolla nel 1979 che prevede diversi sottotipi.[15]

Si segnala inoltre una piccola base parallelepipeda (misure 2,2 × 0,7 × 0,5 cm), sempre in bronzo, recante sulla faccia superiore un incavo per l'alloggiamento di una statuina, perduta, e su quattro delle sei facce con lettere rese a puntini (h. lettere 0,4 cm) una dedica IOVI, realizzata in maniera analoga a quanto attestato su varie tipologie di oggetti metallici, sia in contesti protostorici che nel mondo romano.[16]

15 Bolla 1979 con aggiornamenti in Bolla 1989; 2012; 2015. Si ringrazia M. Bolla per i suggerimenti bibliografici.

16 Si ricorda a titolo esemplificativo per la somiglianza del supporto il bronzetto di Apollo da Lagole di Calalzo in Veneto, con base a forma di piccola ara iscritta su due facce con lettere a puntini (*Akeo* 2002, 235).

Il recupero di una base miniaturistica iscritta di statuetta votiva è circostanza piuttosto rara, mentre assai più frequente è il ritrovamento dei bronzetti, privi della relativa base, che spesso per altro era anepigrafe. Nell'areale vicino alla Valle Sabbia un discreto numero di bronzetti proviene dalla Valtrompia (BS), fra cui un'applique bronzea raffigurante il busto di Giove.[17]

Fra gli altri oggetti recuperati nel sito di Villanuova sul Clisi, a ulteriore conferma della connotazione sacra del contesto, si segnalano una porzione di laminetta foliata in bronzo con nervature recuperata nel 2019 e un'altra, integra, già emersa in precedenza e caratterizzata anche dal foro per il fissaggio **[fig. 2]**. Come noto, le lamine lanceolate o a foglia allungata, note in oltre 320 esemplari in tutto l'Impero Romano, soprattutto in argento e bronzo, ma anche in oro, ferro e persino in piombo e terracotta, sono uno dei pochi votivi romani 'per destinazione' e non per trasformazione. Nel novero delle laminette ritrovate in area alpina si ricordano quelle in argento dal santuario sul Piccolo e sul Gran S. Bernardo e dall'area sacra di Martigny e, per citare esempi più vicini al contesto della Valle Sabbia, gli esemplari in argento e bronzo dal santuario di Monte San Martino ai Campi di Riva (TN), in argento dal santuario di Minerva di Marano di Valpolicella (VR) e le laminette in ferro dalla necropoli di Borno in Valcamonica (BS). Si tratta di materiali in molti casi collegati a culti maschili, quali spesso Giove, Marte, Mitra, ma in diversi casi associati anche a divinità femminili, fra cui Minerva. Sull'origine e il significato di questi oggetti sono state avanzate svariate ipotesi che hanno formulato un nesso con culti orientali, fra cui quello di Dolicheno o con il culto celtico degli alberi, e ancora con forme di devozione collegate a presenze militari, ma la varietà delle casistiche non permette considerazioni univoche. Le attestazioni si concentrano in un range cronologico che comprende principalmente il II e il III secolo d.C.[18]

17 Rossi 1991, 81-2, nr. 655, fig. 26.

18 Per le attestazioni in Italia Settentrionale e per una sintesi dell'argomento si veda Bolla 2015, 284-7, con ampia bibliografia di riferimento.

Figura 2
Villanuova sul Clisi (BS). Laminette lanceolate in bronzo (foto Archivio Sabap BG BS)

In alcuni casi, come per esempio a Monte San Martino, a Marano di Valpolicella e in uno dei due ritrovamenti di Villanuova sul Clisi - Prandaglio, si riscontra una volontaria defunzionalizzazione delle lamine, che sono ritagliate in piccoli pezzi.

Il dato contribuisce a connotare il nostro contesto come un luogo di culto, come confermato anche dalle epigrafi e dai numerosi intonaci graffiti.

Serena Solano

3 Le iscrizioni su metallo, ceramica e pietra

I materiali rinvenuti in località Prandaglio, a Villanuova sul Clisi tra il 2018 e il 2023 hanno incrementato notevolmente il dossier epigrafico relativo al culto di Giove nella Valle Sabbia.

Elementi comuni alla maggior parte degli ex voto è il fatto di essere costituiti da oggetti metallici e che i *tria nomina* dei dedicanti sono abbreviati alle sole iniziali, secondo una prassi nota da altre dediche sacre bresciane, ma attestata anche altrove nell'Italia settentrionale. Nel nostro caso la ragione sarà da cercare nel ridotto campo epigrafico a disposizione, piuttosto che nel desiderio del dedicante di restare pressoché anonimo, come sarà capitato altre volte.

3.1 Iscrizioni su metallo

1 Elemento metallico piatto in ferro, privo della parte inferiore e con estremità espansa (20 × 3 cm; lett. 0,7-1 cm). Probabile parte di spiedo. È l'unico caso di iscrizione graffita non su intonaco; segni di interpunzione costituiti da corti segmenti verticali **[fig. 3]**. Leggiamo:

A(*ulus*) *M*(---) *D*(---) *Saeco B*(---).

Figura 3
Villanuova sul Clisi (BS): frammento di spiedo in ferro con dedica a *Saecus* (foto Archivio Sabap BG BS)

La formula onomastica del dedicante è resa con le iniziali del prenome, gentilizio e cognome. I gentilizi inizianti per *M* nel bresciano sono troppi per potere avanzare attendibili ipotesi d'interpretazione, tanto più che nessuno di essi è attestato finora in unione con il prenome *Aulus*, rarissimo nell'epigrafia locale. *Saeco* dovrebbe essere un dativo e, visto il carattere sacro dell'iscrizione, credo possa essere qui il nome di un dio, finora mai attestato, secondo l'uso frequente nei testi in lingua e alfabeto venetici d'indicare al primo posto il dedicante e solo dopo la divinità.[19] La stessa forma, ma senza dittongo (*Secus*), è attestata nel bresciano come nome proprio.[20] Il teonimo *Saecus*, se di questo si tratta, potrebbe rappresentare la resa latina di un nome indigeno connesso con la forma tematica celtica *sego- corrispondente a forza, vittoria,[21] che ben si confà a una divinità maschile. Un confronto interessante è fornito da *Assaeco*, noto come epiteto di Giove in Lusitania,[22] dove *Saecus* è attestato anche come cognome.[23]

Molti dubbi solleva anche la sigla *B* che chiude la dedica e per la quale non posso al momento proporre uno scioglimento plausibile per mancanza di sicuri confronti (epiteto?).

In base alla forma delle lettere e al teonimo d'origine preromana (se di questo si tratta) questa dedica si configurerebbe al momento come la più antica del gruppo, difficilmente anteriore però al I secolo d.C., dal momento che lo scavo non ha restituito finora materiali preromani e bisogna tenere conto anche del fatto che i ritrovamenti monetari non consentono per ora di risalire più indietro dell'età traianea.

19 Sulla persistenza di teonimi indigeni nei santuari d'altura della *Regio X*: Girardi 2021.

20 *I.It.* X, V, 1047 (Tremosine sul Garda).

21 *OPEL* IV, 2002, 321-32; Delamarre 2003, 269-70; 2007, 163-4; 231; Matasovic 2009, 327. Poiché i Romani scrivevano <C> sia per /k/ che per /g/, dal punto di vista della forma non ci sarebbero problemi: Ciancaglini, Gregori 2024.

22 *AE* 1950, 257 = *HEp* 1999, 751 (Portogallo).

23 *CIL* II 742 = *AE* 1976, 315 (*Norba*, III secolo d.C.).

2 Basetta miniaturistica di metallo con iscrizioni realizzate a bulino su quattro delle sei facce; segni d'interpunzione puntiformi tra le parole (2,2 × 0,7 × 0,5 cm; lett. 0,4 cm) **[fig. 4]**:

Iovi Aet(*e*)//(*r*)*no* // *M*(*arcus*) *D*(---) *S*(---) // *v*(*otum*) *s*(*olvit*).

Sulla faccia superiore, ai lati dello scasso dove forse era fissata una statuina, si vedono alcuni punti dall'andamento sinuoso, che non sembrano attribuibili però a lettere, e che formano una sorta di cornicetta o di elemento esornativo, come ritroviamo anche nel manufatto che segue.

Il dedicante, indicato con le sole iniziali dei *tria nomina*, non è identificabile, ma a livello d'ipotesi potremmo pensare a un *Domitius*, gentilizio attestato nel bresciano con il prenome *M*.[24]

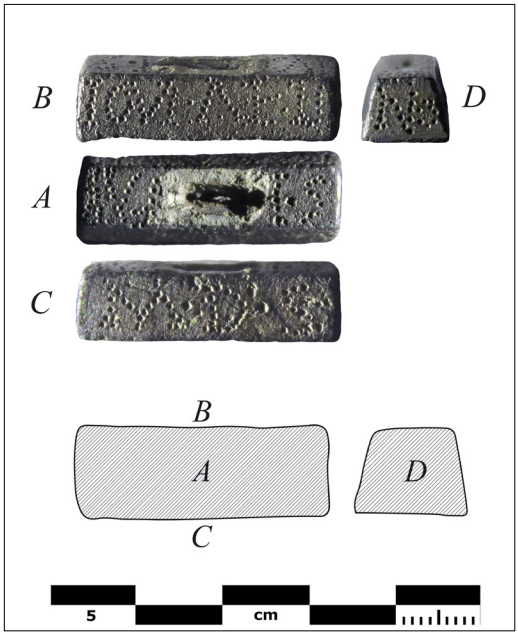


Figura 4
Basetta miniaturistica in bronzo con dedica a *Iuppiter Aeternus* (foto Archivio Sabap BG BS)

Quanto ad *Aeterno* come epiteto di Giove, esso è nuovo a Brescia e in Italia era documentato finora solo ad Aquileia (dove compare di solito abbreviato ad *AE*), insieme ai tradizionali epiteti *Optimo* e

24 *I.It.* X, V, 875 (Bagnolo, dedica da parte dei *lanarii carminatores*): *M. Domitius Firmus*.

Maximo, e a *Parentium* (nella penisola istriana),[25] ma è soprattutto diffuso nelle lontane province balcanico-danubiane. Questo raro epiteto di Giove è confermato anche dalle iscrizioni che seguono, per cui possiamo senz'altro concludere che in età romana il luogo di culto presso Villanuova sul Clisi era dedicato proprio a Giove (Ottimo Massimo) Eterno (cf. *infra*).[26]

3 Ansa di brocca in bronzo. Sui due lati è stata realizzata con la medesima tecnica a bulino la dedica; le parole sono separate da elementi decorativi simili a piccole edere stilizzate che a prima vista possono confondersi con lettere, ma che ricordano anche i tre punti sovrapposti usati come segni di interpunzione in iscrizioni retiche e galliche (9,5 × 0,5 × 1 cm; lett. 0,5 cm) **[fig. 5]**. Vi si legge:

Io(*vi*) *O*(*ptimo*) *M*(*aximo*) *Ae*(*terno*) // *M*(*arcus*) *L*(---) *C*(---) *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).

La dedica conferma che siamo in presenza di un luogo di culto per Giove Eterno, che qui compare anche con i suoi tradizionali epiteti di *Optimo* e di *Maximo*. Ancora una volta il dedicante si presenta con le iniziali dei *tria nomina*. Suggestiva, ma pur sempre un'ipotesi, è la possibilità d'identificazione con *M. Laetilius Cassianus*, prefetto con poteri edilizi a *Brixia*, che probabilmente nel corso del II secolo d.C. costruì il sepolcro per sé e per i suoi familiari proprio in Valle Sabbia, presso Vobarno, distante da Villanuova sul Clisi meno di cinque miglia.[27]

25 *I.Aq.* 256-9; *I.It.* X, 2, 192. L'epiteto *Aeterno* fu graffito dopo la cottura su di un'olla con gola segnata da scanalatura, un cui frammento è stato rinvenuto negli anni Sessanta a Milano, in piazza Duomo, nei livelli precedenti la realizzazione del battistero ambrosiano; a causa dello stato di conservazione resta dubbio se l'epiteto si riferisse a Giove, a *Deus*, a *Sol* o ad altro: Sedini 2023, 605-9.

26 Diverso sembra il caso di *Deus Aeternus*, epigraficamente attestato a Verona: *CIL* V 3221, 3331; *AE* 1996, 713; cf. Buonopane 1996 e *infra*.

27 *I.It.* X, V, 1127.

Figura 5 Ansa di brocca in bronzo con dedica a *Iuppiter Aeternus* (foto Archivio Sabap BG BS)

4 Lamina metallica miniaturistica mutila in alto (5 × 8 × 0,1 cm; lett. 1 cm), in cui sopravvivono parzialmente solo resti di due lettere lungo il margine di frattura, mentre altre quattro seguono sotto, eseguite a bulino all'interno di un campo epigrafico delimitato da una serie di puntini; le lettere sono ben spaziate tra loro, ma a causa dell'assenza di segni d'interpunzione non sappiamo se ci troviamo davanti a sigle o a parole. Cornici analoghe ricorrono nelle lamine di bronzo dei santuari veneti, caratterizzate da lettere su di un'unica riga ma lungo i quattro lati (Este, Lagole, Auronzo di Cadore),[28] e in quelli retici (ad esempio ad Ampass, vicino a Innsbruck), in cui le lettere sono su righe parallele come nel nostro caso[29] **[fig. 6]**. Ciò che resta è:

------ / [---]++ / *VARP*

Ammesso che questa sia la sequenza in cui le lettere vadano lette, sfugge ogni possibilità d'interpretazione.

28 Gamba et al. 2013, 308, 380, 438-9; Girardi 2021.

29 Cf. Endrizzi et al. 2009.

Figura 6
Lamina in bronzo con iscrizione, fronte e retro (foto Archivio Sabap BG BS)

5 Infine, durante la campagna del 2023, è stato recuperato un anello di ferro che reca inciso nel castone, all'interno di un campo delimitato da due semplici linee curve le lettere **[fig. 7]**:

CISINI

Se questa proposta di lettura è corretta, va presupposto un ribaltamento e l'impiego dunque come sigillo. Potrebbe trattarsi di un nome di persona in caso genitivo, a indicare il proprietario dell'anello, perduto presso il santuario o offerto alla divinità. *Cisinius* è attestato come gentilizio, ma se ne conosce per ora un solo confronto a Roma, in una lista di pretoriani del 134 d.C.[30]

30 Cenati 2023, nr. 71.

Figura 7
Villanuova sul Clisi (BS): anello digitale in bronzo con castone con iscrizione (foto Archivio Sabap BG BS)

3.2 Iscrizioni su ceramica

6 Frammento di boccale recuperato nel 2020, dalla caratteristica forma globosa e con una depressione sotto l'ansa. In prossimità del fondo sono state graffite le lettere:

I(*ovi*) *O*(*ptimo*) *M*(*aximo*).

Il dio, se le abbreviazioni sono da sciogliere in caso dativo, comparirebbe qui come destinatario dell'oggetto a lui offerto, in questo caso senza l'epiteto *Aeterno*, a differenza di tutti gli altri casi.

7 Frammento di piatto in sigillata trovato nel 2022 e nel quale si conservano solo due lettere graffite in capitale corsiva.

[---]*NO*.

A causa dello stato di conservazione molto mutilo è difficile avanzare proposte di integrazione. Considerando il contesto di ritrovamento e i numerosi confronti restituiti dal sito si potrebbe integrare l'epiteto [*Aeter*]*no* che connotava qui il culto di Giove.

3.3 Iscrizioni su pietra

8 In occasione della campagna di scavo del 2020 è stato recuperato anche un frammento di arula in pietra locale (24,7 × 21,4 cm; lett. 2,4-2,2 cm), corrispondente alla metà del supporto originale, con zoccolo a gradoni modanati, mutila in alto e a destra, con pochi resti di lettere e tre righe di scrittura **[fig. 8]**:

------ / [---]+[---] / [*Se*]*x*(*tus*) *Me*[---] / *Rufr*[---] / *v*(*otum*) *s*(*olvit*) [*l*(*ibens*) *m*(*erito*)].

Perduto, insieme al coronamento dell'altare, l'inizio della dedica con il nome della divinità (probabilmente Giove), le poche lettere conservate sono da riferire probabilmente al devoto che offrì il piccolo altare come scioglimento di un voto.

Dell'onomastica del devoto si conservano, a quanto pare, la fine del prenome abbreviato, l'inizio del gentilizio (nel bresciano sono attestati in particolare i gentilizi *Messius*, *Mestrius*, quest'ultimo attestato a Sabbio Chiese ma con prenome *Marcus*) e l'inizio del cognome (forse *Rufrius*, *Rufrianus*, *Rufrenus*).[31] Le maggiori dimensioni del supporto, rispetto agli ex voto in metallo, consentirono in questo caso di incidere per esteso il nome dell'offerente.

Gian Luca Gregori

Figura 8 Villanuova sul Clisi (BS): frammento di ara con iscrizione votiva (foto Archivio Sabap BG BS)

31 Attestazioni del gentilizio *Rufrius* nel bresciano (qui usato forse come cognome) in *I.It.* X, V, 255 (Brescia, per un decurione della colonia romana), 519 (Brescia), 907 (Gottolengo).

4 Le iscrizioni graffite su intonaco

Nel corso della campagna di scavo condotta nell'ottobre del 2020 nei livelli maceriosi (US 37 e 38) è stato rinvenuto un significativo numero di frammenti di intonaco recanti iscrizioni graffite, che va ad aggiungersi al frammento isolato, con la probabile menzione del nome *Santianus*, in parte lacunoso, già edito.[32] Numerosi altri lacerti di intonaco con iscrizioni sono stati rinvenuti nella campagna di scavo del 2021 e sono ancora in corso di studio.

Per quanto riguarda il nucleo dei frammenti recuperati nel 2020, le piccole dimensioni dei frammenti e la presenza, spesso, di poche lettere, talora interessate da incrostazioni e profonde scheggiature, rendono difficile, quando non impossibile, una plausibile restituzione dei testi. Si può ritenere tuttavia sulla base del confronto con esempi simili, in particolare i graffiti rinvenuti nel santuario di Ercole Curino, situato a pochi chilometri a nord di Sulmona (L'Aquila), ai piedi del monte Morrone,[33] quelli messi in luce nei luoghi di culto scoperti a Cuma,[34] Châteauneuf, in Savoia[35] e sul Magdalensberg in Austria,[36] che i graffiti siano stati tracciati dai devoti che visitavano questo luogo di culto, come testimonianza di offerte, di ex voto e di sacrifici, secondo una consuetudine menzionata anche nelle fonti letterarie.[37] Ipotesi questa che trarrebbe conferma sia dal graffito (nr. 1a) che menziona del *panis* oppure dei *popana*, le focacce rituali, ricordate da alcuni autori e menzionate anche nei commentari dei *Fratres Arvales*,[38] sia dall'analisi del testo che si presenta più esteso e più articolato (nr. 5). Quest'ultimo, infatti, pur nella sua difficoltà di lettura, non solo conferma che *Iuppiter* era la divinità titolare di questo luogo di culto, ma offre anche, come graffiti simili[39] una precisa indicazione cronologica grazie alla menzione del giorno, il quinto prima delle Idi di Maggio, ovvero l'11 maggio, e del consolato

32 Gregori, Solano 2021, 392.

33 Buonocore 1988, 41-62, nrr. 5-36; 2004, 99.

34 Camodeca, Sarmiento 2021, 77-84 = EDR179570, 179571, 191984.

35 Mermet 1993, 104-26, nrr. 1-70 = *AE* 1993, 1112-42; cf. anche Barbet, Fuchs 2009, 154, fig. 135, 160-1, nrr. 68-9; Bertrand 2025.

36 A esempio *AE* 1954, 243 = 2011-12, 9.

37 Come Plin. *epist*. 8.8: *leges multa multorum omnibus columnis omnibus parietibus inscripta, quibus fons ille deusque celebratur*.

38 Varro frg. l.52; Juv. 6.541; *CIL* VI 32323, ll. 109, 112, 132, 134, 135 = EDR080873; cf. *TLL* X, 1, 2691.

39 Buonocore 1988, 45-6, nr. 1050, nr. 19; *AE* 1954, 243 = 2011-12, 9 e *CIL* IX, *Suppl*. 2019, 7104-34.

di *Hedius Lollianus Terentius Gentianus* e di *Pomponius Bassus*, ricoperto il 211 d.C.[40]

Per non appesantire il testo si presentano di seguito alcuni dei frammenti con i testi più significativi.

1a-b Frammento di intonaco (11 × 10,9 × 5,5 cm), con banda rossa e banda bianca sovrapposte, recante due iscrizioni in corsiva maiuscola, tracciate 'a sgraffio', con solco molto profondo, da due mani diverse, come dimostra la diversa forma della S **[fig. 9]**. Anche la tecnica di esecuzione è differente: nel graffito nr. 1a si nota una certa ricercatezza nella realizzazione della P con occhiello aperto, della N con aste verticali inclinate e, soprattutto, della S, che presenta l'estremità inferiore particolarmente allungata, con un piacevole effetto grafico. Le lettere sono alte 1,5 cm nell'iscrizione 1a e 1,3 cm nell'iscrizione 1b.

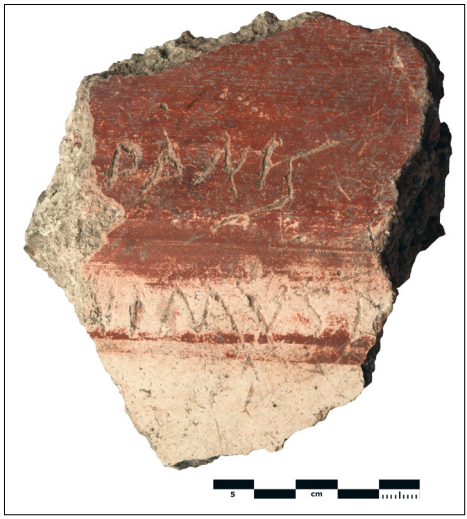


Figura 9
Villanuova sul Clisi (BS): intonaco con graffito con scritta *panis* (foto Archivio Sabap BG BS)

1a

[- - -] *panis oppure* [- - - *po*]*panis*.

L'iscrizione potrebbe ricordare l'offerta votiva di una qualche quantità di pane oppure, come mi suggerisce Gian Luca Gregori, di *popana*, un tipo di focaccia usata in ambito cultuale.

40 *PIR*^{2} H 37, P 700; cf. anche Degrassi 1952, 59 e Leunissen 1989, 122-4.

1b

[- - -]*nimus p*[- - -].

Quanto resta è costituito dalla prima persona plurale di un verbo, variamente completabile, a esempio [*ve*]*nimus*, seguita da una parola che comincia con la lettera P, identificabile con buona sicurezza grazie alle tracce della parte inferiore dell'occhiello.

2 Frammento di intonaco (5,8 × 6,7 × 2,4 cm), con banda rossa, recante un'iscrizione in corsiva maiuscola, tracciata 'a sgraffio', con solco poco profondo e abbastanza regolare. Le lettere sono alte 2,4 cm.

[- - -]*XXVII* [- - - ?] *oppure* [- - -] *XXVII* [- - - ?].

Quanto resta potrebbe riferirsi a un numerale indicante la misura di quanto si offre alla divinità, come in un graffito del Magdalensberg già menzionato sopra.

3 Frammento di intonaco (5,4 × 7,7 × 2,2 cm), con banda bianca, recante un'iscrizione corsiva maiuscola, tracciata 'a sgraffio', con solco abbastanza profondo e piuttosto regolare. Le lettere, alte 0,9-3,1 cm, mostrano una qualche ricercatezza grafica.

[- - -] *ut val*[*eam/eas/eat* - - -].

Da notare la A di corpo molto inferiore e la L resa con il braccio obliquo e innestato a metà dell'asta.

Dovrebbe trattarsi di un'espressione, che sottintende verbi come *opto* o *oro* e che trova alcuni confronti in graffiti dall'area vesuviana[41] e da Ostia,[42] oppure di un'invocazione rivolta alla divinità per ottenere la guarigione.

4 Frammento di intonaco (4,4 × 4,5 × 1,8 cm), con banda rossa, recante un'iscrizione in corsiva maiuscola, tracciata 'a sgraffio', con solco abbastanza profondo e piuttosto irregolare. Le lettere sono alte 0,4-2,3 cm.

- - - - - -
Ti(*berius*) [- - -]
- - - - - -

41 Come *CIL* IV 1403; *AE* 2013, 258.

42 Ad esempio *CIL* XIV 5290.

Da notare la T sormontante; se, come si propone, si tratta di un prenome, nella lacuna poteva trovarsi il nome del personaggio.

US38

5 Due frammenti solidali ricomposti di intonaco (9 × 10,9 × 5,5 cm), con banda rossa e banda bianca sovrapposte, recante un'iscrizione in corsiva maiuscola, tracciata 'a sgraffio', con solco abbastanza profondo e piuttosto regolare **[fig. 10]**. Le lettere, alte 0,4-0,5 cm nelle prime quattro righe e 0,9 cm nella quinta, sono tracciate con una qualche ricercatezza di un piacevole effetto grafico, come dimostra la forma delle A, delle M e delle S. In riga 4 la Q, la V e la prima asta della E corsiva sono unite in nesso.

- - - - - - ?
at n[- - -]
qui qui + +[- - -]
Iuppiter hu(*i*)*us I I s++au++*
++qûei ius quondam huc [- - -]
V id(*us*) *Maias, Gentian*[*o et Basso co*(*n*)*s*(*ulibus*)].

La frammentarietà del testo e le numerose scheggiature che interessano alcune lettere rendono difficile la piena restituzione del graffito. Di notevole interesse è la presenza del nome *Iuppiter*, a conferma che si tratta della divinità titolare del luogo di culto, mentre la struttura del testo, che si chiude con una datazione precisa, fa supporre che anche in questo caso, come in altri, un devoto abbia voluto registrare il compimento di un sacrificio o di un ex voto avvenuto l'11 maggio del 211 d.C.

Figura 10
Villanuova sul Clisi (BS): intonaco con graffito con la data dell'11 maggio del 211 d.C. (foto Archivio Sabap BG BS)

6 Frammento di intonaco (8 × 4 × 5 cm), con banda rossa e banda bianca sovrapposte, recante un'iscrizione in corsiva maiuscola,

tracciata 'a sgraffio', con solco abbastanza profondo e irregolare. Le lettere sono alte 1,5 cm.

Iuppit[*er* - - -].

Anche in questo frammento, dunque, compare il nome della divinità titolare del santuario.

7 Cinque frammenti solidali ricomposti di intonaco (12 × 23,5 × 5 cm), con banda rossa e banda bianca sovrapposte, recante un'iscrizione in corsiva maiuscola, tracciata 'a sgraffio', con solco abbastanza profondo e piuttosto regolare **[fig. 11]**. Le lettere, alte 1,4-1,5 cm nella prima riga e 0,8-1 cm nella seconda sono state incise con scarsa attenzione all'allineamento.

[- - - *acc*]*epit IIX* ((*sestertios*)) *CCXXV*.
[- - - *acc*]*epit IIX* ((*sestertios*)) *CCXXV*.

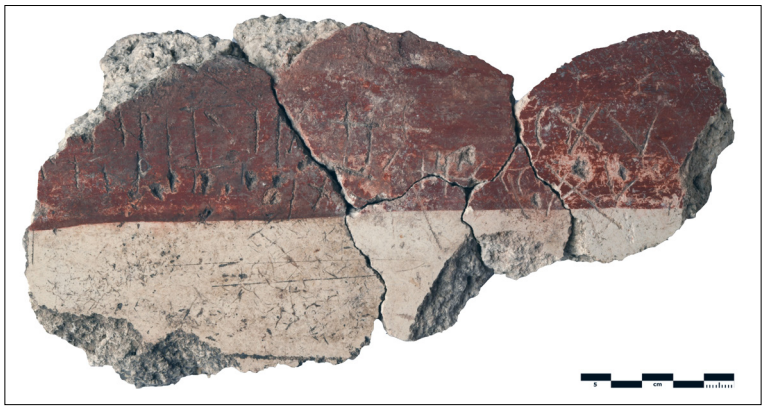


Figura 11 Villanuova sul Clisi (BS): frammento di intonaco con graffito con la documentazione di un prestito? (foto Archivio Sabap BG BS)

Se l'integrazione da me proposta è corretta, il testo riporterebbe la ricevuta di due versamenti distinti di 225 sesterzi. Qualche difficoltà crea la presenza del numerale IIX: potrebbe trattarsi dell'avverbio *octiens* (otto volte, per l'ottava volta) ed indicare la registrazione di un'offerta oppure di un versamento, probabilmente alla cassa del santuario (*pecunia fanatica*) per ragioni che qui ci sfuggono, ma che poteva essere collegato a un affitto o a un prestito di 225 sesterzi ripetutosi più volte. Sulla base del confronto, non del tutto coincidente in verità, con qualche testimonianza proveniente

da Pompei,[43] si potrebbe forse leggere in entrambe le righe [- - - *acc*]*epit IIX* ((*sestertios*)) (*ex summa*) *CCXXV*: avremmo in questo caso l'indicazione di un interesse di 8 sesterzi mensili, pari a 96 sesterzi l'anno su di 225 sesterzi, un tasso d'interesse, al 42,66%, che va ben oltre quello massimo legale del 12%, ma che è attestato da alcuni graffiti di Pompei, dove si documentano tassi annui intorno al 45%.[44] Quest'ultima possibilità è piuttosto interessante, perché indicherebbe l'esistenza di una qualche attività di messa a reddito del denaro, collegata in qualche modo alla gestione del tesoro del santuario.

Forma delle lettere e tecnica di incisione sono molto diverse da graffito a graffito: anche se in alcuni casi le lettere sono state incise con abbastanza regolarità e, talora, con la ricerca di gradevoli effetti grafici, la presenza di mani diverse sullo stesso frammento d'intonaco e i tracciati irregolari e a tratti stentati della maggior parte dei graffiti portano a escludere, almeno per ora, la presenza all'interno del santuario, secondo una tradizione che fin dalla protostoria vede nei santuari luoghi in cui si insegnava e si praticava la scrittura,[45] di qualche scriba 'professionista', che incideva su commissione un testo dettato dai fedeli, mentre dall'altro documentano, come si è notato per numerosi centri subalpini e alpini, anche in aree considerate, forse a torto, marginali e periferiche sotto il profilo culturale l'esistenza di una capillare diffusione, sia pure a livelli elementari, della pratica scrittoria.[46] E questo trova un'ulteriore conferma anche dai graffiti su ceramiche dedicate alla divinità titolare del santuario, esaminate più sopra.

Alfredo Buonopane

43 *CIL* IV 4528, 8203 = Varone 2012, 49 = EDR128559, 8204 = EDR128651; *AE* 1951, 163 = EDR073808.

44 Cf. la nota precedente.

45 McDonald 2019, 131-59; Marinetti 2020, 367-401.

46 Bassi, Buonopane 2021, 274-5.

Abbreviazioni

AE = *L'Année épigraphique*. Paris, 1888-.
CIL = *Corpus inscriptionum Latinarum*. Berlin, 1862-.
EDR = *Epigraphic Database Roma*. http://www.edr-edr.it.
HEp = *Hispania Epigraphica*. Madrid, 1989-.
I.Aq. = Brusin, J.B. (1991-93). *Inscriptiones Aquileiae*. 3 voll. Udine.
I.It. = *Inscriptiones Italiae*. Roma, 1931-.
OPEL IV = Lőrincz, B.; Mócsy, A.; Feldmann, R. (2002). *Onomasticon provinciarum Europae Latinarum*, vol. IV. Wien.
PIR^2 = *Prosopographia imperii Romani. Saec. I. II. III.* Ed. altera. Berolini; Novi Eboraci; Bostoniae, 1933-2005.
TLL = *Thesaurus Linguae Latinae*. Lipsiae, 1900-.

Bibliografia

Akeo (2002). *I tempi della scrittura. Veneti Antichi. Alfabeti e documenti*. Montebelluna; Cornuda.
Baioni, M.; Poggiani Keller, R.; Solano, S. (a cura di) (2019). *Il bosco e il sacro. Luoghi di culto in Valle Sabbia fra età del Ferro e romanizzazione*. Salò.
Barbet, A.; Fuchs, M. (2009). *Les murs murmurent. Graffitis gallo-romains*. Gollion.
Bassi C.; Buonopane, A. (2021). «Il progetto di un corpus dei graffiti di epoca romana in area alpina: i primi risultati». Gregori, G.L.; Dell'Era, R. (a cura di), *I Romani nelle Alpi: storia, epigrafia e archeologia di una presenza = Atti del Convegno Internazionale* (Losanna, 13-15 maggio 2019). Roma, 261-85.
Bertrand, A. (2025). «Le 'culte impérial' sur tuiles de Châteauneuf (Savoie): réexamen d'un corpus isolé». Caldelli, M.L.; Gregori, G.L.; Nonnis, D.; Orlandi, S. (a cura di), *Le forme del sacro. il riflesso delle pratiche religiose nell'epigrafia*. Roma, 115-24.
Bolla, M. (1979). «Recipienti in bronzo d'età romana in Lombardia. Brocca rinvenuta a Carobbio degli Angeli». *Rivista Archeologia dell'Antica Provincia e Diocesi di Como*, 96, 23-50.
Bolla, M. (1989). «Blechkannen: aggiornamenti». *Notizie dal Chiostro del Monastero Maggiore. Rassegna di Studi del Civico Museo Archeologico e del Civico Gabinetto Numismatico di Milano*, 43-4, 95-118.
Bolla, M. (2012). «La Blechkanne». Lusuardi Siena, S.; Giostra, C. (a cura di), *Archeologia Medievale a Trezzo sull'Adda. Il sepolcreto longobardo e l'oratorio di San Martino, le chiese di Santo Stefano e San Michele in Sallianense*. Milano, 288-93.
Bolla, M. (2015). «Arredo e oggetti vari del tempio di età imperiale». Bruno, Falezza 2015, 284-7.
Bruno, B.; Falezza, G. (a cura di) (2015). *Archeologia e storia sul Monte Castelon di Marano di Valpolicella*. Mantova.
Buonocore, M. (1988). «*Sulmo*». *Supplit.*, n.s., 4. Roma, 11-116.
Buonocore, M. (2004). «*Sulmo*». *Supplit.*, n.s., 22. Roma, 95-105.
Buonopane, A. (1996). «*Deus Aeternus*: alcune considerazioni in margine a una iscrizione inedita». Stella, C.; Valvo, A. (a cura di), *Studi in onore di Albino Garzetti*. Brescia, 159-74.
Buonopane, A. (2024). «Le iscrizioni graffite su intonaco». Solano 2024, 71-84.
Camodeca, G.; Sarmiento N. (2021). «Primo saggio di edizione dei graffiti rinvenuti sull'acropoli di Cuma nel 2011-2012». *Polygraphia*, 3, 77-84.

Cenati, C. (2023). '*Miles in Urbe'. Identità e autorappresentazione nelle iscrizioni dei soldati di origine danubiana e balcanica a Roma*. Roma.

Ciancaglini, C.A.; Gregori, G.L. (2024). «Nomi di dei e nomi di uomini. Tradizioni onomastiche epicoriche nell'epigrafia latina delle valli bresciane». De la Escosura Balbás, C.; Kurilič, A.; Rallo, G.E. (eds), *Name and Identity: Selected Studies on Ancient Anthroponymy Through the Mediterranean*. Oxford, 41-9.

Ciurletti, G. (a cura di) (2007). *Fra il Garda e le Alpi di Ledro. Monte San Martino. Il luogo di culto (ricerche e scavi 1969-1979)*. Trento.

Degrassi, A. (1952). *I fasti consolari dell'impero romano dal 30 avanti Cristo al 613 dopo Cristo*. Roma.

Delamarre, X. (2003). *Dictionnaire de la langue gauloise. Une approche linguistique du vieux celtique continental*. Paris.

Delamarre, X. (2007). *Nomina Celtica antiqua selecta inscriptionum / Noms de personnes celtiques dans l'épigraphie classique*. Paris.

Endrizzi, L.; Degasperi, N.; Marzatico, F. (2009). «Luoghi di culto nell'area retica». Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (a cura di), *Altnoi. Il santuario altinate: strutture del sacro a confronto e i luoghi di culto lungo la via Annia = Atti del Convegno* (Venezia, 4-6 dicembre 2006). Roma, 263-92.

Gamba, M.; Gambacurta, G.; Ruta Serafini, A.; Tiné, V.; Veronese, F. (a cura di) (2013). *Venetkens. Viaggio nella terra dei Veneti antichi*. Venezia.

Gangemi, G. (2009). «Le emergenze strutturali del santuario di Monte Calvario ad Aurorzo di Cadore (BL) nel contesto della viabilità antica tra Italia e Norico». Cresci Marrone, G.; Tirelli, M. (a cura di), *Altnoi. Il santuario altinate: strutture del sacro a confronto e i luoghi di culto lungo la via Altinate = Atti convegno* (Venezia, 4-6 dicembre 2006). Roma, 247-62.

Girardi, C. (2021). «Fenomeni di contatto culturale e linguistico nei santuari di altura della *Regio X*». Moncunill Martí, N.; Ramírez-Sánchez, M. (eds), *Aprender la escritura, olvidar la escritura. Nuevas perspectivas sobre la historia de la escritura en el Occidente romano*. Vitoria; Gasteiz, 279-301.

Gregori, G.L.; Solano, S. (2021). «Paesaggi rituali e iscrizioni votive in Valle Sabbia (Brescia). Un nuovo contesto d'età romana». Gregori, G.L.; Dell'Era, R. (a cura di), *I Romani nelle Alpi. Storia, epigrafia e archeologia di una presenza = Atti del Convegno Internazionale* (Losanna, 13-15 maggio 2019). Roma, 383-407.

Leunissen, P.M.M. (1989). *Konsuln und Konsulare in der Zeit von Commodus bis Severus Alexander*. Amsterdam.

Marinetti, A. (2020). «Venetico, Venetic». *Palaeohispanica*, 20, 367-401.

Marretta, A.; Solano S. (a cura di) (2014). *Pagine di pietra. Scrittura e immagini a Berzo Demo fra età del Ferro e romanizzazione*. Breno.

Matasovic, R. (2009). *Etymological Dictionary of Proto-Celtic*. Leiden.

Mc Donald, K. (2024). «Education and Literacy in Ancient Italy: Evidence from the Dedications to the Goddess *Reitia*». *Journal of Roman Studies*, 109, 131-59.

Mermet, Ch. (1993). «Le sanctuaire gallo-romain de Châteauneuf (Savoie)». *Gallia*, 50, 95-138.

Roffia, E. (a cura di) (2012). *La villa romana della Pieve a Nuvolento. Restauro e valorizzazione del sito archeologico*. Milano.

Roffia, E. (a cura di) (2015). *La villa romana dei 'Nonii Arrii' a Toscolano Maderno*. Carpenedolo (BS).

Rossi, F. (a cura di) (1991). *Carta Archeologica della Lombardia. I: La provincia di Brescia*. Modena.

Rossi, F. (a cura di) (2010). *Il santuario di Minerva. Un luogo di culto a Breno tra protostoria ed età romana*. Milano.

Sedini, E. (2023). «La ceramica comune». Lusuardi Siena, S.; Airoldi, F.; Spalla, E. (a cura di), *Milano Piazza Duomo prima del Duomo. La cattedrale di Santa Tecla perduta e ritrovata. Archeologia del complesso episcopale milanese*. Cinisello Balsamo (MI), 595-613.

Solano, S. (a cura di) (2024). *Iovi. Un santuario a Giove Eterno a Villanuova sul Clisi*. Breno.

Solano S.; Buonopane A.; Gregori G. (2025). «Le faticose vie del sacro nell'alto Garda bresciano. Verso il santuario di *Iuppiter Aeternus* di Villanuova sul Clisi (Valle Sabbia)». *ATTA*, 35, 27-38.

Varone, A. (2012). *Titulorum graphio exaratorum qui in CIL Vol. IV collecti sunt imagines*. Roma.

Writing and Religious Traditions in the Ancient Western Mediterranean
edited by Lorenzo Calvelli and María Dolores Dopico Caínzos

The Sanctuary of Astarte at Ras il-Wardija in Gozo (Malta) Between Carthage and Rome

Cults, Rituals, and Religious Entanglements of a Mediterranean Sanctuary (Fourth Century BC-Second Century AD)

Federica Spagnoli, Giuliana Bonanno, Tecla Zucchi
Sapienza Università di Roma, Italia

Abstract The Ras il-Wardija sanctuary (fourth century BC-second century AD) in Gozo was a key Punic-Roman site dedicated to Astarte, protecting seafarers and linked to Gozo's agricultural economy. Excavations by Sapienza University of Rome, in collaboration with Superintendence CH and Heritage Malta since 2021, have revealed pottery fragments inscribed with Astarte's name. These resemble those from Tas-Silġ, Malta's main Punic sanctuary, suggesting an unprecedented link between the two sites. This discovery sheds light on religious rituals, including Anagógia and Katagógia festivals.

Keywords Astarte. Phoenicians. Temples. Religion. Inscriptions.

Summary 1 Introduction. – 1.1 The Cave. – 1.2 The Temple of Astarte on the First Terrace. – 1.3 Architectural Comparisons. – 2 Material Culture and Inscriptions: The Cult of *'štrt 'nn*, Astarte of Malta. – 3 Malta and Ras il-Wardija at the Centre of the Mediterranean: A Mention of the Sea Routes. – 4 Reconstructing the Rituals Performed.

Edizioni Ca'Foscari

Antichistica 44 | Storia ed epigrafia 11
e-ISSN 2610-8291 | ISSN 2610-8801
ISBN [ebook] 978-88-6969-931-3 | ISBN [print] 978-88-6969-932-0

Peer review | Open access
Submitted 2025-04-04 | Accepted 2025-04-22 | Published 2025-09-24
© 2025 Spagnoli, Bonanno, Zucchi | CC BY 4.0
DOI 10.30687/978-88-6969-931-3/011

1 Introduction

The sanctuary of Ras il-Wardija (fourth century BC-second century AD) rises on a promontory overlooking the sea in the north-western coast of Gozo and holds one of the most spectacular Punic-Roman sacred compounds of the Ancient Mediterranean **[fig. 1]**. It was investigated between 1964 and 1967 by the Italian Mission in Malta, and after more than 50 years of oblivion, the Sapienza Archaeological Mission to Gozo resumed the archaeological research in the sanctuary and surrounding area in 2021, with the Superintendence of Cultural Heritage, Heritage Malta, and the University of Malta.

Figure 1 Drone view of the Punic-roman sanctuary of Ras il-Wardija on the island of Gozo (Malta), situated on a high cliff overlooking the Gozo Channel, with the cave visible on upper terrace (photo courtesy of the Sapienza Archaeological Mission to Gozo)

1.1 The Cave

The sanctuary of Ras il-Wardija extends over five terraces (V-I), which slope down toward the cliff that overhangs the sea **[fig. 2]**. The sacred complex hosts a cult chamber carved into the rock, and a temple **[fig. 3]**. The cave, facing southwest, opens onto the highest terrace of the five that comprises the natural scenic setting of the sanctuary. It is hewn from Globigerina limestone, a yellowish and highly friable rock, which forms one of the geological layers of the island of Gozo. The courtyard in front of the rock chamber features several installations, including a bell-shaped cistern and a rectangular pool, also carved from the rock, accessible via steps.

Figure 2 Drone view of sanctuary of Ras il-Wardija, articulated in five terraces, from the south-west (photo courtesy of the Sapienza Archaeological Mission to Gozo)

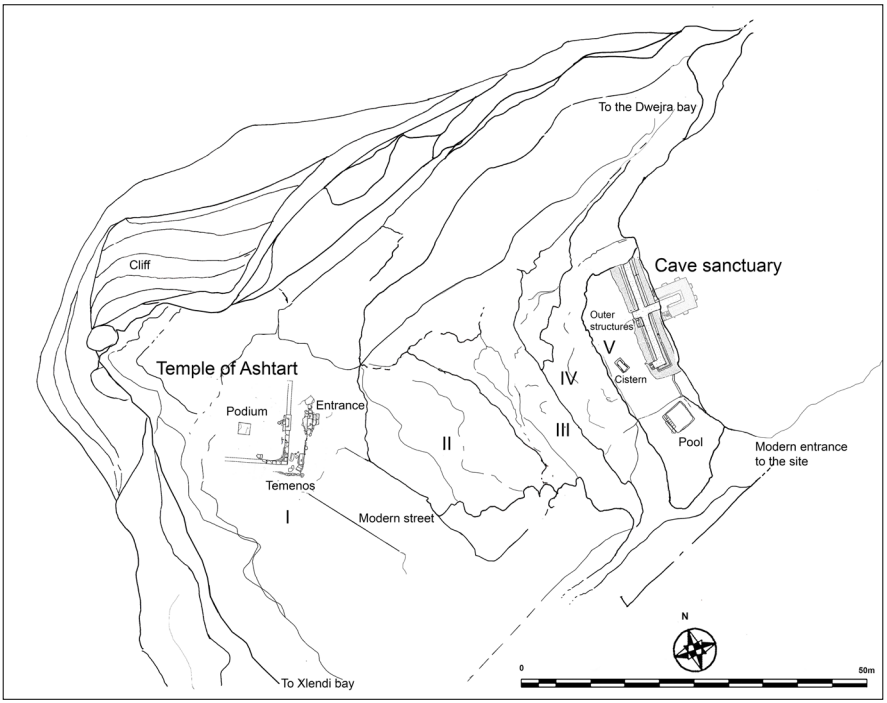


Figure 3 Plan of the sanctuary displaying the cave on the fifth terrace, and the temple on the first one (drawing by F. Spagnoli)

The rock chamber has a rectangular plan, standing about 2 m high, 5.80 m deep, and 4.70 m wide, and is artificially created by exploiting a pre-existing natural cavity. The cave is adorned with niches on each of the three walls, topped by mouldings and enriched with recesses designed to support architectural shelves **[fig. 4]**.[1] The niches are not arranged in an orderly manner, reflecting an architectural style associated with the Punic world: there are two on the west wall, two on the rear wall, and one on the east wall. Each of the five niches likely housed painted images, as suggested by the partially preserved traces of paint. Additionally, the opening of the chamber was framed by two small rocky ledges that narrowed the entrance **[fig. 5]**. Although the images have not survived, they played an important role in rituals, which were carefully controlled and repeated to allow participants to experience a connection with the images represented. A deep bench runs along the three sides of the cave, drawing a 1m deep corridor at the centre. The corridor extends to the outside intersecting another perpendicular corridor running parallel to the rocky wall, framed by a long ledge on the two sides.[2] At the entrance to the rock chamber, a step was created against the south wall, its flat surface featuring two large circular cavities, and two hollows interpreted as containers for offerings **[fig. 6]**; a similar installation is at the southern end of the outer corridor **[fig. 7]**.[3]

Figure 4 The cave with sunlight hitting the inside of the rock chamber and the niches carved out of the walls, from the south (photo courtesy of the Sapienza Archaeological Mission to Gozo)

1 Spagnoli 2022, 22-4; 2023, fig. 3.

2 Spagnoli 2022, figs 8-9; 2023, figs 5-7.

3 Caprino 1966, 129; Spagnoli 2022, 24.

Figure 5 Frontal view of the cave at Ras il-Wardija and the ancillary structures on the outside, from the west (photo courtesy of the Sapienza Archaeological Mission to Gozo)

Figure 6 Detail of the interior of cave from the north: the benches running along the walls, the central corridor, the step with two recesses, which may have been used for libations or offerings, resting on the southern side (photo courtesy of the Sapienza Archaeological Mission to Gozo)

Figure 7
The outer corridor and benches: in the foreground the step with two circular recesses, along the corridor the recesses for stelae and baetyls; from the south-east (photo courtesy of the Sapienza Archaeological Mission to Gozo)

The structures with its two cavities and the rock ledges at the entrance to the cave seems to mark the transition between 'outside' and 'inside', representing a sacred boundary that required a special rite of passage. The identical structure at the southern end of the corridor may have had the same function as a passage to the descent of the corridor.

Due to the severe erosion of the promontory, it is possible that the present configuration of the cave differs significantly from its original structure. Nevertheless, remnants of the initial layout of the cave sanctuary remain discernible within the Globigerina limestone wall, where the chamber opens, despite extensive erosion. At the northern and southern edges of the rock façade, two overhanging sections, curving at right angles toward the centre of the fifth terrace, may have once constituted the side walls of an outer chamber that housed the corridor and benches. According to this hypothesis, the cave complex was originally composed of two chambers: an outer chamber which enclosed and sheltered the auxiliary structures, now exposed to the elements, and a smaller, inner chamber adorned with niches, which remains intact today.

1.2 The Temple of Astarte on the First Terrace

The temple of Astarte rises on the lower terrace. The building features a rectangular plan, with its entrance oriented towards the cave. Based on the size of the threshold, the structure must have been monumental, suggesting it was more extensive than what remains today **[fig. 8]**. The temple was constructed using Globigerina blocks. The rocky ground was incorporated into the pavement, which was regularised by a floor of limestone mixed with marble fragments. Numerous fragments of coloured plasters detected both inside and outside the temple indicate that the walls were adorned with plaster revetments. The presence of frames and other architectural elements made of plaster suggests that the temple walls had plastic decorations, particularly around the doors.

Figure 8 View of the temple of Astarte on the lowest terrace of the sanctuary area (photo courtesy of the Sapienza Archaeological Mission to Gozo)

Inside the temple, there is a square recess aligned with the threshold, likely housing a pedestal or podium that supported the cult image of the deity. At the time of excavation, part of the white plaster covering the podium was still visible in its original position, attached to the floor. From other fragments of the podium coating found nearby, its height was estimated to be approximately 0.9 m. Another hollow in the rocky floor, about 1.70 m north of the podium, suggests the presence of an irregularly shaped rectangular slab, probably used as an offering table **[fig. 9]**.

Figure 9 The square recess cut into the pavement at the center of the temple, probably hosting a lost podium; view from the south (photo courtesy of the Sapienza Archaeological Mission to Gozo)

The temple was surrounded by a temenos, whose entrance was a monumental structure composed of two stone slabs with circular recesses. These slabs were surmounted by two steps made of blocks, the upper of which are now lost **[fig. 10]**. This structure, initially interpreted as an altar, is more likely the entrance to the temenos, with its function related to the sacredness of thresholds, a concept deeply rooted in the religious traditions of Maltese prehistory.[4]

1.3 Architectural Comparisons

The sanctuary of Ras il-Wardija combines a cave and a constructed temple structure, situated at opposite ends of the sacred area in a picturesque setting, featuring a monumental design. It fits into a broader category of Mediterranean sanctuaries, influenced by a variety of architectural models. Its architectural references are drawn from Phoenician-Punic, Hellenistic architecture – particularly that of the Greek islands – and Roman sacred architecture.

4 Caprino 1968, 88-9; Trump 2002, 156-7.

Figure 10 The Temple of Astarte, the temenos (in the background) and its monumental entrance in front of the threshold, first terrace (photo courtesy of the Sapienza Archaeological Mission at Gozo)

Concerning the connections to the Hellenistic sanctuaries, it is noteworthy to observe the affinity with certain extra-urban sanctuaries dedicated to Demeter. Among these is the sanctuary of Humei Tepe at Miletus, dated to the third century BC, which comprises a prostyle Ionic temple built on a rocky outcrop and a cave at the highest point of the hill.[5] The sanctuaries of Kaunos and Lindos, while lacking a cave, are also situated on rocky ledges and equipped with rock-cut bowls for libations, in line with the chthonic character of the Demeter cult.[6] The Ras il-Wardija sanctuary also features cavities carved into altars and benches, likely serving a similar function.

A temple associated to a cave arose on the acropolis of Rhodes. The temple of Apollo Ylatis is connected to the so-called 'Cavernous sanctuary', located to the south of the Temple. This rocky complex[7] combines natural and artificial features **[fig. 11]**. It consists of two rectangular rooms connected by an internal door. The narrow sides of the first large chamber are decorated with two rectangular niches.[8]

5 Müller, Wieiner 1980, 30-8; Karatas 2019, 155, fig. 6.

6 Karatas 2019, 158-60, fig. 13.

7 Kondis 1958.

8 Patsiadas 2013, 53, figs 7-9.

Figure 11 The so-called "Cavernous Sanctuary", on the Acropolis of Rhodes: plan and section (after Patsiadas 2013, fig. 7), and façade (photo courtesy L. Nigro)

The similarities between the Ras il-Wardija cave and certain Roman sanctuaries are primarily architectural. Notably, parallels can be drawn with several Mithraic temples, sharing features such as a rectangular rock-cut chamber, often artificially shaped, side benches likely used for ritual banquets,[9] and a niche positioned along the rear wall.[10] It is significant to highlight that while the Ras il-Wardija sanctuary was originally established during the Punic period, it remained in continuous use until at least the third century AD.

The temple of Astarte on the first terrace can be reconstructed as an open-air sanctuary, characterised by an enclosure and a monumental entrance. Drawing on the preserved remains, a comparison with the Neo-Punic sanctuary of Menzel Harb in Tunisia, which features a porticoed *temenos* enclosing an open courtyard,[11]

9 See, as an example, the Mithraeum of San Clemente in Rome (second-third centuries AD): Guidobaldi 1992; Provinciali et al. 2008, figs 1, 13.

10 As in the Mithraeum of Duino (second-fifth centuries AD), engraved in a karst cave: see Ventura 2024.

11 Foucher 1966, 119-21.

has been proposed.[12] A similar architectural configuration appears in the temple of *Baalat* at Byblos, as depicted on a coin issued by M. Opellius Macrinus (217-218 AD) **[fig. 12]**.[13] This coin illustrates a rectangular sacred enclosure with a monumental entrance along the long side and a central podium supporting a baetyl. The temple of Astarte at Kouklia-*Palaephaphos* in Cyprus also conforms to this architectural model, as reconstructed by Maier and Karageorghis.[14] Consequently, the temple of Astarte at Ras il-Wardija appears to align with a broader typology of sanctuaries dedicated to the goddess,[15] a design widely observed across the Levant, including the temples at Byblos and Kouklia-*Palaephaphos*.[16]

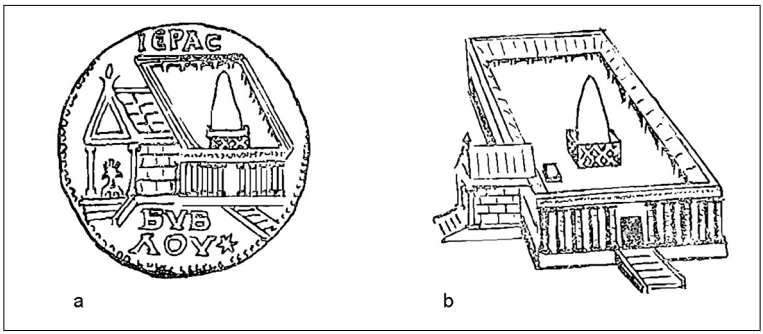


Figure 12 The temple of Baalat at Byblos as depicted on a coin by M. Opellius Macrinus (218 AD) (a), and axonometric reconstruction (b) according to R. Dussaud (from Stockon 1974-1975, fig. 1, a-b)

2 Material Culture and Inscriptions: The Cult of *ʻštrt ʻnn*, Astarte of Malta

The cult of Astarte was widely spread in the Mediterranean, and her sanctuaries played a pivotal role in maritime dynamics, since they were proper land infrastructures for a safe navigation, as their presence signalled landing places or areas where navigation was particularly dangerous.[17]

12 Cagiano de Azevedo 1964, 124.

13 Dussaud 1927, 119-20, figs 1-2; Stockton 1974-75, 7.

14 Schwarzer 2013, 30, pl. 11: 22.

15 Spagnoli 2024b, 349. For the spread of the open-air sanctuaries dedicated to this goddess, worshipped as *Potnia* in the Minoan and Aegean area, see Kourou 2015, 186.

16 Finkbeiner 1981; Bietak 2019, 175-9, fig. 5.

17 Spagnoli 2024, 369-71.

The cult of the Goddess is testified by stelae, baetyls, and fragments of a clay idol of the type of the Goddess with raised arms **[fig. 13]**.[18] The ceramic repertoire is mainly composed by tableware, suggesting that one of the rituals celebrated at the site was feasts or communal meals for all devotees.[19] The varied group of transport amphorae testify to the sanctuary's extensive trade connections throughout the Mediterranean.

Figure 13
Base of clay idol of the type of the Goddess with raised arms (photo courtesy of the Sapienza Archaeological Mission to Gozo)

Some of the ceramics, as plates, bowls, cooking pots and jugs, bear short Punic inscriptions, *alphabetica signa*, probably abbreviations **[fig. 14, 1-2]** and symbols **[fig. 14, 3]**, incised before firing, as they were produced for exclusive use in rituals. The inscriptions are similar in paleography and content to those found at Taṣ-Silġ, a sanctuary in the south of Malta dedicated to the Goddess. The numerous inscriptions found in the Maltese sanctuary bear *'štrt 'nn*, the name of Astarte followed by the epithet *'nn*, i.e. the Phoenician name for Malta.[20] This epithet defines the sanctuary of Taṣ-Silġ as a place of worship with a regional dimension and suggests that there must have been a 'national' cult of Astarte of Malta, centred at Taṣ-Silġ, to which the other sanctuaries of Astarte in the Maltese archipelago – like the one at Ras il-Wardija – may also have referred.[21] The links between Ras il-Wardija and Taṣ-Silġ are evidenced both by the types of ceramics and by the inscriptions engraved on them. Perhaps the most representative example is an inscription engraved on a fragment of a juglet (W51/4) **[fig. 14, 4]**. The inscription is divided into two lines due to its lower position in the vessel. In the first line *kaf*, *'ayin*, *shin*, in the second

18 Spagnoli 2023, 307, fig. 15.

19 Piacentini 2011, 32-3.

20 Amadasi Guzzo 2011, 20-1; 24, figs 10, 12, 15.

21 The Punic inscription found in Gozo, the *Melitensia Quinta* (*CIS* I, 132, end of third-second century BC), mentions sacred buildings on the island, including one dedicated to Astarte. Ras il-Wardija possesses all the attributes necessary to be recognised as the main sanctuary of Astarte on the island of Gozo, as mentioned in the inscription (Bonanno 2005, 79-80).

line *resh*, *taw*, and can be read as *k'š*[*t*]*rt*, where *k* is the abbreviation of *khn*, priest, followed by *'štrt*, Astarte, the priest of Astarte. The formula, both in the abbreviated and complete variant *š khn'štrt*, of the priest of Astarte, is well attested at Taṣ-Silġ.[22] The name of the Goddess is usually attested in the standardised formula *l'štrt* in the most important Mediterranean sacred areas dedicated to Astarte, such as Motya and Eryx in central Mediterranean[23] and Paphos in Cyprus[24].

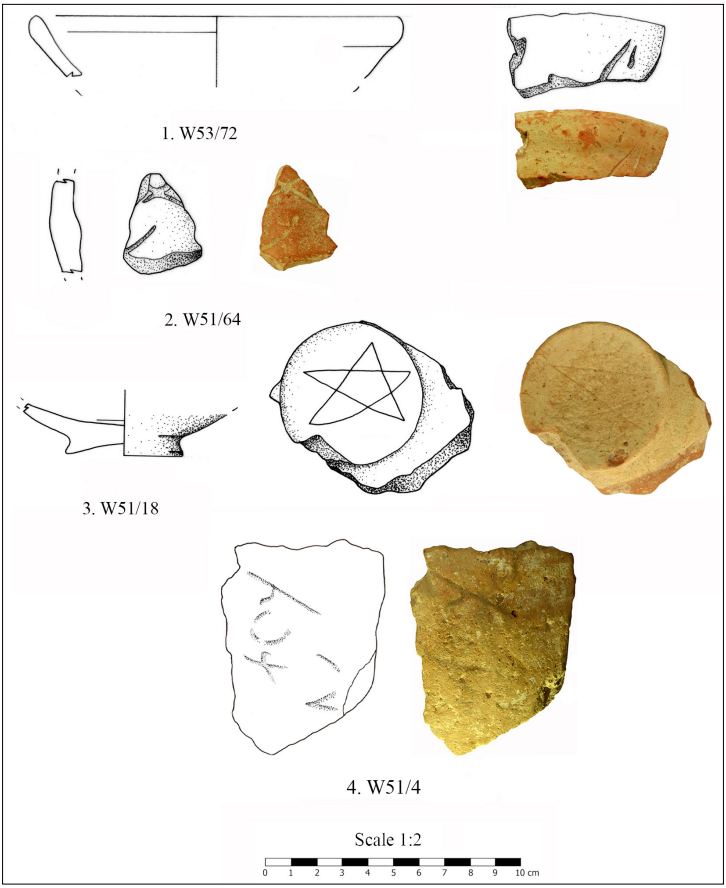


Figure 14 Punic inscriptions on pottery. 1: the bowl W51/64 with the incised letters shin and taw, integrated as [*l'*] *št*[*rt*], "to Astarte"; 2: the bowl W53/72 recording the Punic *taw* in the typical shape of the Maltese islands; 3: astral symbol incised on the bottom of the Punic bowl W51/18; 4: the inscription *k'š*[*t*]*rt*, abbreviation of *š khn 'štrt*, "of the priest Astarte," on the juglet W51/4 (photos Sapienza Archaeological Mission to Gozo, drawings D. Iorio)

22 De Bonis et al. 2019, 1626.

23 Angiolillo, Sirgiu 2009; Ribichini 2004, 57.

24 Amadasi Guzzo 2004, 50.

3 Malta and Ras il-Wardija at the Centre of the Mediterranean: A Mention of the Sea Routes

Unravelling the complex network of maritime routes that shaped our understanding of the ancient Mediterranean and its people has long captivated scholars. New questions continue to emerge, especially regarding the extensive routes navigated by the Phoenicians and later the Carthaginians, not only those from the Levantine coast to the Straits of Gibraltar and beyond, but especially the commercial circuits of the central Mediterranean.

The strategic position of the Maltese archipelago at the heart of both these routes has made it a vital cultural hub since prehistoric times. Its islands maintained their importance across different eras, including the period relevant to this study, from the fourth century BC to the second century BC, when they were under Carthaginian rule and subsequently annexed by Rome. Even the name of Gozo, the second-largest island, has maritime roots, deriving from the Phoenician/Punic word *gwl*, meaning a round vessel.[25]

A key-site in this context is the Punic and Roman sanctuary of Ras il-Wardija. Located in a strategic position, its function was not limited to that of a religious site, but also as a reference point in maritime networks. Indeed, it signalled the presence of a haven to the north, in the Dwejra Bay, and the entrance to the port of Xlendi, a little further south of the sanctuary. Little is known about Gozo's ancient harbours, but Xlendi stands out for its probable use as an anchorage site. While it may not have served as a major port due to limited space, archaeological evidence suggests it extended further inland in antiquity indicating a broader bay that could accommodate larger vessels.[26]

This area has yielded significant underwater artefacts since the nineteen century, with discoveries such as the seventh century BC Phoenician shipwreck, which included items like volcanic stone saddle querns from Pantelleria and diverse amphoras mostly of Maltese production.[27]

Further explorations have identified multiple shipwrecks in Xlendi, dating from the third century BC to the fifth century AD, with notable finds like amphoras from various Mediterranean regions. The 'Tower Shipwreck', now accessible through a digital archaeological park, showcases a variety of goods, suggesting continuous trade connections.

25 Saliba 2002, 931.

26 Gambin 2002-03.

27 Gambin, Sourisseau, Anastasi 2021.

Comparing the artifacts from Xlendi with those from Ras il-Wardija offers valuable insight into Malta's local and broader Mediterranean networks. These connections imply that sailors who anchored in Xlendi may have frequented Ras il-Wardija, emphasising the Maltese islands' integral role in ancient maritime circuits.

4 Reconstructing the Rituals Performed

Reconstructing the precise nature of the rituals performed at the sanctuary remains challenging due to the limited and fragmentary archaeological evidence available. Nevertheless, it is plausible to suggest that these rituals involved a significant degree of mobility. The original entrance to the sanctuary was located on the first terrace, implying that participants likely followed a deliberate, structured route from the temple to the cave – traversing the terraces and moving from the exterior to the interior of the cave, and vice versa – guided by the layout of the corridors. The ancient access path ran along the coastal high cliffs overlooking the sea, linking the sanctuary to Xlendi bay. It is reasonable to propose that this extra-urban sanctuary, despite lacking direct access from the sea, functioned as a pilgrimage destination, with the journey beginning from the coast. Moreover, the smaller-scale processional movement through the terraces and corridors may have symbolically mirrored the larger, more arduous pilgrimage required to reach the site.

Regarding the cave, insights into the rituals performed there can be gained through an analysis of spatial organisation and cult installations. In the area directly in front of the cave, the presence of a cistern and a stepped pool suggests a water-related purification cult, likely involving ablutions or therapeutic baths.[28] The presence of such hydraulic structures at Ras il-Wardija may further emphasise the association of Astarte with natural elements, aligning with her characterisation as a chthonian deity. However, the sanctuary appears to consist of two distinct spaces, the cave and the temple, which may suggest the coexistence of different cult practices. The rituals connected to the cave, particularly those involving the adjacent pool, imply that Astarte may not have been the sole deity worshipped at the site. Instead, the sanctuary may have centred on the veneration of a divine couple. The pool, situated near the cave, suggests the practice of ablution and purification rites, evoking the sphere of healing, which can be linked to the god Eshmun. This ritual practice recalls that of the Grotta Regina near Palermo, where, between the fourth and second centuries BC, devotees worshipped Shadrapa, a healing

28 Garbati, Pedrazzi 2019, 217-18.

deity within the Punic pantheon.[29] Furthermore, notable parallels exist between the two sanctuaries: both are situated on promontories overlooking treacherous stretches of sea, implying their shared function as sites of divine protection for sailors. Additionally, the presence of benches within the cave hints at the practice of *incubatio*, a ritual involving sleeping within the sacred space to seek divine visions or healing. This practice, sometimes associated with rites of passage, is attested in sanctuaries dedicated to Eshmun from the Phoenician period through Roman times. A notable example of such a sanctuary is that of Eshmun/Aesculapius at Sa Punta 'e su Coloru in Nora, Sardinia, which is similarly located near the low cliffs and directly accessible from the sea.

Finally, the unprecedented link between the sanctuaries of Taṣ-Silġ and Ras il-Wardija, established by the discovery in inscriptions similar to those known from the Maltese sanctuary, allows us to consider the possibility that the two sanctuaries were part of the same pilgrimage circuit. Concerning the celebrations in honour of Astarte, the classical authors describe the festivals of *Anagógia* and *Katagógia*, documented in Sicily in the fourth century BC during the Carthaginian Eparchy. These celebrations involved moving the Goddess from one sanctuary to another in the Mediterranean, e.g from Eryx in Sicily to Sicca in North Africa, according to Athenaeus of Nacuratis and Claudius Aelianus.[30] The festivals dedicated to Astarte were introduced by Carthage in the fourth century BC as part of a deliberate religious strategy aimed at leveraging the widespread veneration of the goddess to assert control over, and facilitate the integration of, various Mediterranean regions under Punic hegemony. Following the fall of Carthage, the Romans appear to have similarly recognised and exploited the cult's unifying potential to consolidate their authority within the former Punic territories of the central Mediterranean. The participation of sanctuaries in Malta and Gozo in these celebrations and associated pilgrimages dedicated to Astarte suggests that the Ras il-Wardija sanctuary was among the sites involved in such ritual activities.

The sanctuary was thus part of a Central Mediterranean religious network, integrating it into the system of devotion to the goddess Astarte. This affiliation carried extensive implications, including political control, functioning as a commercial hub, and serving as a landmark to facilitate navigation.

29 Orsingher 2020, 538-40, figs 2-3.

30 Athen. *Deipnosophistae* 394f-395a; Ael. *VH* 1.15; Spagnoli 2023, 319-20.

Bibliography

Amadasi Guzzo, M.G. (1967). *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in Occidente*. Roma.

Amadasi Guzzo, M.G. (2004). "Astarte fenicia e la sua diffusione in base alla documentazione epigrafica". Matilla Séiquer; G., Egea Vivancos, A.; González Blanco, A. (eds), *El mundo púnico. Religión, antropología y cultura material: actas II Congreso Internacional del Mundo Púnico* (Cartagena, 6-9 de abril de 2000). Murcia, 47-54.

Angiolillo, S.; Sirgiu, R. (2009). "Astarte/Venere Ericina a Cagliari. *Status quaestionis* e notizia preliminare della campagna di scavo 2008 sul Capo Sant'Elia". Studi Sardi 34, 179-211.

Azzopoardi, G. (2017). *Ras il-Wardija Sanctuary Revisited: A Re-Assessment of the Evidence and Newly Informed Interpretations of a Punic-Roman Sanctuary in Gozo (Malta)*. Oxford.

Bietak, M. (2019). "The Obelisk-Temple in Byblos and its Predecessors". Pieńkowska, A.; Szeląg, D.; Zych, I. (eds), *Stories Told Around the Fountain: Papers Offered to Piotr Bieliński on the Occasion of His 70th Birthday*. Warsaw, 165-85.

Bonanno, A. (2005). *Malta. Phoenician, Punic and Roman*. Malta.

Bondì, S.F. (2019). "L'Occidente: la Sicilia". Bondì, S.F. (a cura di), *Fenici e Cartaginesi. Una civiltà mediterranea*. Roma, 163-93.

Bloch-Smith, E. (2014). "Archaeological and Inscriptional Evidence for Phoenician Astarte". Sugimoto, D. (ed.), *Transformation of a Goddess: Ishtar – Astarte – Aphrodite*. Fribourg; Göttingen, 167-94.

Bonzano, F. (2016). "Quale rito per la Dea? Pratiche del sacro nel santuario di Tas-Silġ a Malta". Fontana, F.; Murgia, E. (a cura di), *Sacrum facere = Atti del III Seminario di Archeologia del Sacro. Lo spazio del 'sacro': ambienti e gesti del rito* (Trieste, 3-4 ottobre 2014). Trieste, 147-75. Polymnia. Studi di Archeologia 7.

Cagiano De Azevedo, M. (1964). "La ricognizione preliminare". Bonello, V.; Borg, V.; Cagiano de Azevedo, M.; Ciasca, A.; Coleiro, E.; Davico, A.; Garbini, G.; Moscati, S.; Pennacchietti, F.A.; Pugliese, B.; Scrinari, V., *Missione Archeologica a Malta: Rapporto preliminare della Campagna 1963*. Roma, 17-24. Serie Archeologica 5.

Caprino, C. (1966). "Ras il-Wardija (Gozo). Lo scavo del complesso rupestre sulla V terrazza e della IV terrazza". Cagiano de Azevedo, M.; Caprino, C.; Ciasca, A.; Coleiro, E.; Davico, A.; Garbini, G.; Malilla, F.S.; Moscati, S.; Pugliese, B.; Rossignani, M.P.; Tamassia, A.M., *Missione Archeologica a Malta. Rapporto preliminare della Campagna 1964*. Roma, 125-42. Serie Archeologica 11.

Caprino, C. (1968). "Ras il-Wardija (Gozo): Lo scavo". Cagiano de Azevedo, M.; Caprino, C.; Ciasca, A.; Davico, A.; Del Monaco, R.; Garbini, G.; Pugliese, B.; Rossignani, M.P., *Missione Archeologica a Malta: Rapporto preliminare della Campagna 1967*. Roma, 87-94. Serie Archeologica 15.

CIS = Corpus Inscriptionum Semiticarum ab Academia Inscriptionum et Litterarum Humaniorum conditum atque Digestum. Pars prima, Inscriptiones Phoenicias Continens, t. 1. Parigi 1881.

Clottes, J. (2003). "Caves as Landscapes". Sognnes, K. (ed.), *Rock Art in Landscapes - Landscapes in Rock Art*. Trondheim, 11-30. Skrifter 4.

De Bonis, A.; De Bonis, B.; Piacentini, D. (2019). " Les inscriptions phéniciennes et puniques sur poterie de Tas-Silġ (Malte)". Ferjaoui, A.; Redissi, T. (éds), *La mort, la religion*. Vol. 3, *La vie, la mort et la religion dans l'univers phénicien et punique. Actes du VIIème congrès international des études phéniciennes et puniques* (Hammamet, 9-14 novembre 2009). Tunis, 1625-40.

Dussaud, R. (1927). "Topographie historique de la Syrie antique et médiévale, Bibliothèque archéologique et historique du Service des Antiquités et des Beaux-Arts en Syrie, t. IV". Syria 8(4), 357-8.

Finkbeiner, U. (1981). "Untersuchungen zur Stratigraphie des Obeliskentempels in Byblos. Versuch einer methodischen Auswertung". *Baghdader Mitteilungen*, 12, 13-69.

Foucher, L. (1966). "Un sanctuaire néopunique à Menzel Harb". Africa 1, 119-30.

Gambin, T. (2002-03). "The Harbours of Ancient Gozo". *Malta Archaeological Review*, 6, 20-6.

Gambin, T.; Sourisseau, J.C.; Anastasi, M. (2021). "The Cargo of the Phoenician Shipwreck Off Xlendi Bay, Gozo: Analysis of the Objects Recovered Between 2014-2017 and Their Historical Contexts". *International Journal of Nautical Archaeology*, 50, 3-18.

Garbati, G.; Pedrazzi, T. (2019). "Eaux et cultes en Phénicie à l'époque perse". Robinson, B.A.; Bouffier, S.; Fumadó Ortega, I. (eds), *Ancient Waterlands*. Aix-en-Provence, 213-24.

Guidobaldi, F. (1992). *San Clemente. Gli edifici romani, la basilica paleocristiana e le fasi altomedievali*, *San Clemente Miscellany*. Roma.

Heltzer, M. (1993). "The Inscription *CIS*, 1, 132 from Gozo and the Political Structure of the Island in the Punic Period". *Journal of Mediterranean Studies*, 3(2), 198-204.

Lewis-Williams, D. (2002). *The Mind in the Cave: Consciousness and the Origins of Art*. London.

López-Bertrán, M. (2014). "Sobre la llamada geografía sagrada fenicia en el Extremo Occidente: otras perspectivas de estudio". Arruda, A.M. (ed.), *Fenícios e Púnicos, por terra e mar. Actas do VI Congresso Internacional de Estudos Fenícios e Púnicos*, vol. 2. Lisboa, 818-25. Estudios & Memórias 6.

Mavridis, F.; Jensen, J.T. (2013). *Stable Places and Changing Perceptions: Cave Archaeology in Greece*. Oxford. BAR International Series 2558.

Müller-Wiener, W. (1980). "Milet 1978-1979". *Istanbuler Mitteilungen*, 30, 31-8.

Orsingher, A. (2020). "Gli dèi al buio. Un riesame di Grotta Regina". Celestino Pérez, S.; Rodríguez González, E. (eds), *Un viaje entre el Oriente y el Occidente del Mediterráneo. Actas del IX Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos*. Mérida, 223-37. Mytra. Monografías y Trabajos de Arqueología 5.

Patsiadas, V. (2013). "E architectoniké tou topíou sten póle tes Ródou" (L'architettura del paesaggio nella città di Rodi). Giannikouri, A. (ed.), *Ólbios Áner, Melétes ste mnéme tou Gregóre Konstantinópoulou, Ródo 4*. Atene, 47-77.

Provinciali, B.; Marinelli, A.M.; Poggi, D.; Capitani, D.; Proietti, N.; Di Tullio, V. (2008). «Il Mitreo di San Clemente a Roma. Lo studio dei materiali costitutivi e la valutazione del loro degrado attraverso l'NMR Unilaterale». *XVII International Congress of Classical Archaeology*. Roma, 63-7.

Ribichini, S. (2004). "Al servizio di Astarte: ierodulia e prostituzione sacra nei culti fenici e punici". González Blanco, A.; Matilla Séiquer, G.; Egea Vivancos, A. (eds), *El Mundo Púnico. Religión, Antropología y Cultura Material = Actas II Congreso Internacional del Mundo Púnico* (Cartagena, 6-9 de abril de 2000). Cartagena, 55-68.

Sala, M. (2020). "Innovation, Eclecticism, and Cultural Entanglement in Second Millennium BC Lebanese Sanctuaries". Doumet-Serhal, C.; Maila-Afeiche, A.M. (eds), *Tyre, Sidon, and Byblos. Three Global Harbors of the Ancient World. Proceedings of the International Symposium* (Bristol 25-29 October 2017). Beirut, 147-61.

Saliba, P.C. (2002). "Phoenician-Punic Gozo". Cauchi, M.N. (ed.), *Gozo. Past and Present*. Gozo, 7-22.

Schwarzer, H. (2013). "Heiligtümer der Aphrodite Paphia in der antiken Münzprägung". *Boreas. Münstersche Beiträge zur Archäologie*, 26, 2013, 19-46.

Spagnoli, F. (2022). "Il Santuario di Ras il-Wardija: La prima campagna di scavi 2021 della Missione Archeologica a Gozo dell'Università di Roma La Sapienza". *Vicino Oriente*, 26, 21-42.

Spagnoli, F. (2023). "The Phoenician-Punic Sanctuary of Ras il-Wardija (Gozo). A Reassessment of the Cult and Ritual of Astarte in the Light of Recent Discoveries by the Sapienza Archaeological Mission at Gozo-Ras il-Wardija Project (2021-2022)". *Journal of Eastern Mediterranean Archaeology and Heritage Studies*, 11(2-3), 297-322.

Spagnoli, F. (2024). "The Goddes *anakoiranéousan en pónto kaì epì chthonì.* The Role of the Coastal Sanctuaries of the Mediterranean in the Development of the Land and Sea Landscapes: the Case of Ras il-Wardija at Gozo (Malta)". Ramazzotti, M. (a cura di), *Costeggiando l'Eurasia/Coasting Eurasia. Archeologia del paesaggio e geografia storica tra l'Oceano Indiano e il Mar Mediterraneo. Primo congresso di Archeologia del paesaggio e Geografia storica del Vicino Oriente antico* (Sapienza Università di Roma, 5-8 Ottobre 2021). Roma, 363-82. Atlante del Vicino Oriente antico Opere collettanee 3. Collana Convegni 71.

Spagnoli, F. (2024). "*A guardia del Mediterraneo*: nuove ricerche della Sapienza a Ras il-Wardija (Gozo, Malta)". *Il Mediterraneo Antico e gli studi fenicio-punici a cento anni dalla nascita di Sabatino Moscati* (Roma, 28-29 novembre 2022). Roma, 343-61. Atti dei Convegni dei Lincei 361.

Stockton, E.D. (1974-75). «Phoenician Cult Stones». *Australian Journal of Biblical Archaeology* 2(3), 1-27.

Trump, D.H. (2002). *Malta Prehistory and Temples*. Valletta.

Ventura, P. (2020). "Il Mitreo di Duino e altre attestazioni archeologiche del mitraismo in Friuli Venezia Giulia". Gariboldi, A. (a cura di), *Ritrovamenti monetali e mitraismo nel mondo romano*. Trieste, 99-139. Polymnia. Numismatica antica e medievale. Studi di Archeologia 18.

Conclusions

Writing and Religious Traditions
in the Ancient Western Mediterranean
edited by Lorenzo Calvelli and María Dolores Dopico Caínzos

Religioni e scrittura nel Mediterraneo antico occidentale: prospettive globali e pratiche locali

Sylvia Estienne
ENS-Paris Sciences Lettres-ANHIMA, France

Sommario 1 Le pratiche religiose attraverso il prisma delle dinamiche regionali. – 2 Pratiche di scrittura e strategie religiose. – 3 Dalla materialità della scrittura alla materialità dei riti.

Dalla penisola iberica all'Italia, spingendosi fino all'isola di Malta, dal IV secolo a.C. al IV secolo d.C., i diversi contributi hanno abbracciato spazi e tempi certamente vasti, ma seguendo prospettive che hanno permesso di costruire analogie significative e di sollevare problematiche comuni. Due prospettive in particolare conferiscono coerenza a questo libro: l'interesse per i periodi di trasformazione – se si vuole evitare di utilizzare il termine troppo uniforme di 'romanizzazione'[1] – e la scelta di studi localizzati, che consentono di cogliere con maggiore precisione nella documentazione sia epigrafica che archeologica i processi generalmente studiati su scala più ampia.

Al centro delle diverse riflessioni vi è quindi l'articolazione tra locale e globale, tra la scala regionale adottata dalla maggior parte dei dossier esaminati e la scala di un mondo diventato romano o, più precisamente, latinizzato. L'analisi della documentazione religiosa

1 Sulle discussioni relative a questa categoria, si veda ad esempio Le Roux 2004; sul suo impatto per lo studio delle religioni in Italia, si vedano Stek 2016; Di Fazio 2021; per una rivalutazione del quadro interpretativo per l'Italia, si veda Terrenato 2020.

Edizioni Ca'Foscari

Antichistica 44 | Storia ed epigrafia 11
e-ISSN 2610-8291 | ISSN 2610-8801
ISBN [ebook] 978-88-6969-931-3 | ISBN [print] 978-88-6969-932-0

Open access
Submitted 2025-09-07 | Published 2025-09-24
© 2025 Estienne | CC BY 4.0
DOI 10.30687/978-88-6969-931-3/012

dell'epoca romana rivela infatti la complessità delle identità locali, che non possono essere semplicemente ridotte né a 'sopravvivenze' né ad 'acculturazioni' riuscite, ma che si esprimono attraverso una lingua comune, il latino, e pratiche sociali e culturali condivise.[2]

1 Le pratiche religiose attraverso il prisma delle dinamiche regionali

I diversi contributi hanno sottolineato le dinamiche locali che stanno alla base delle trasformazioni religiose, rivelando la complessità dei processi che troppo spesso vengono raggruppati sotto l'etichetta generica di 'romanizzazione'. Al di là delle differenze contestuali, la diversità cronologica degli studi proposti mette in luce interrogativi comuni sull'impatto delle circolazioni umane, la ricomposizione delle reti economiche, la standardizzazione delle pratiche religiose.

In un contesto regionale in cui la documentazione epigrafica rimane scarsa, il territorio degli Equi fra il IV e il II secolo a.C., l'attenzione prestata da Maria Cristina Biella e Federico Corradi alle modalità di produzione del materiale votivo rivela non solo fenomeni di adattamento del repertorio bronzeo e dei votivi fittili, ma anche il ruolo complesso dei centri di produzione locali, come Carsioli, nella diffusione di pratiche votive ormai identificabili su scala italiana, quella degli ex voto anatomici. Da lontano, si potrebbe pensare a una standardizzazione uniforme; ma l'attenzione ai 'bricolages' rivela invece soluzioni tecniche originali e invita a ripensare il modo in cui gli atelier locali si adattano. Questo lungo lavoro di inventario e di messa in serie consentirà, alla fine, di capire meglio la circolazione delle tecniche ed eventualmente degli artigiani, nonché la ricomposizione delle reti economiche e culturali su scala interregionale.

L'analisi della ricomposizione dei paesaggi religiosi della Celtiberia del Duero, un ricco dossier raccolto da Santiago Martínez Caballero e Juan Santos Yanguas, sottolinea anche l'importanza delle reti economiche nelle trasformazioni religiose. Il *forum pecuarium* di Termes, luogo di convergenza e centro religioso suburbano, è stato così collegato ad una rete regionale di santuari di Ercole legati all'allevamento e alla transumanza, importante vettore economico della regione. La continuità di questa rete cultuale in epoca romana non esclude ricomposizioni e reinterpretazioni dovute alla comparsa di nuovi centri urbani, come Confloenta, e più in generale alla costituzione di complessi paesaggi religiosi ricentrati sullo spazio urbano.

In Etruria, gli eccezionali reperti provenienti dagli scavi del

2 Su questi fenomeni, cf. da ultimo Allen 2023; 2024.

grande bacino di San Casciano dei Bagni – un corpus che continua ad arricchirsi e a riservare nuove sorprese – gettano nuova luce sulla pratica delle offerte anatomiche, sconvolgendo le certezze precedenti. Gli ex voto anatomici possono essere qui offerte di grande valore: realizzati in bronzo, possono richiedere l'impiego di notevoli quantità di metallo. Si può quindi stimare in 60 libbre, ovvero circa 200 kg di bronzo, il valore totale delle donazioni fatte da *L. Marcius Grabillo* secondo la proiezione fatta da Mattia Bischeri,[3] almeno se tutti gli ex voto fossero effettivamente in bronzo. La documentazione epigrafica etrusca e latina, analizzata da Adriano Maggiani e Gian Luca Gregori, permette di chiarire le dinamiche di frequentazione del santuario: fino ai primi decenni del I secolo d.C., i principali dedicanti provenivano dalle ricche città etrusche vicine, Perugia e Chiusi; anche se ormai scrivono in latino, rimangono legati alle loro tradizioni onomastiche, come ha sottolineato Gian Luca Gregori.

Questo dossier mette inoltre in luce la complessità temporale dei processi di trasformazione: il passaggio dall'etrusco al latino nella documentazione epigrafica nel corso del I secolo a.C. non corrisponde ad alcuna discontinuità nelle forme del culto locale, fino a quando il materiale viene sigillato nella vasca sotto il regno di Tiberio.[4] La recente scoperta della dedica bilingue a *Fons Caldus* / *flere havens*[5] conferma questa continuità del culto. Se la frequentazione del luogo di culto e la vitalità delle pratiche cultuali non sembrano smentirsi in seguito, fino al IV secolo d.C., si nota tuttavia una trasformazione delle pratiche, poiché da allora in poi saranno le monete a rappresentare la maggior parte delle offerte,[6] e le divinità associate alla sorgente termale si diversificheranno, come dimostrano in particolare le dediche incise sugli altari in pietra trovati vicino alla vasca: Esculapio e Igea, così come Fortuna Primigenia e Iside, si aggiungeranno alla divinità della sorgente e ad Apollo.[7] È quindi necessario distinguere gli effetti della romanizzazione giuridica (la latinizzazione dei nomi e il passaggio alla scrittura latina) dall'evoluzione delle pratiche religiose (ad esempio la monetizzazione delle offerte), che non è propriamente un fenomeno di 'romanizzazione', ma fa parte di un processo più generale.[8]

3 Gregori 2023, 195-8; Bischeri 2024.

4 Mariotti, Salvi, Tabolli 2023, 101-13 e 235-6.

5 Tabolli 2024.

6 Mariotti, Salvi, Tabolli 2023, 255 ss.

7 Mariotti, Gregori in Mariotti, Tabolli 2021.

8 Fachinetti 2004.

2 Pratiche di scrittura e strategie religiose

La scrittura è stata il filo conduttore di questo incontro. È stata affrontata da una duplice prospettiva, sia materiale che linguistica, attraverso le modalità di scrittura e i suoi supporti, ma anche attraverso i fenomeni di latinizzazione,[9] di cui abbiamo potuto cogliere la complessità e la diversità.

Le tavolette alfabetiche in bronzo ritrovate nel santuario di Reitia, a Este, costituiscono così una testimonianza eccezionale sul ruolo della scrittura e del suo apprendimento nei santuari nel periodo veneto, aprendo la prospettiva a riflessioni più ampie sulle forme di alfabetizzazione nelle società antiche.[10] Ma ciò induce anche a riflettere sui legami tra pratiche religiose e pratiche di scrittura: se consideriamo le religioni antiche come sistemi di comunicazione, cosa implica il ricorso alla scrittura in tali sistemi?

Si può porre questa domanda, ad esempio, riguardo ai territori degli Asturi e dei Gallaeci, nel nord-ovest della penisola iberica. Come ha sottolineato María Cruz González-Rodríguez, l'*habitus* epigrafico di questa regione inizia solo nel I secolo, ma è caratterizzato dalla ricchezza e dalla diversità delle formule teonomiche. L'allusione di Strabone agli «dei senza nome» ai quali sacrificavano i Celtiberi (Strabone, 3.4.16) rivela una specificità locale nel modo di denominare il divino. Pertanto, la ricchezza teonomica di questa regione può essere spiegata con i processi di integrazione nel nuovo quadro amministrativo romano, che hanno sicuramente contribuito alla costituzione di molteplici piccoli pantheon civici, riflettendo la frammentazione di queste regioni rurali fino ad allora poco urbanizzate. Ma ci si può anche chiedere se la diffusione di nuove pratiche di scrittura, con la moltiplicazione degli altari iscritti, non abbia contribuito anch'essa alla fissazione dei teonimi divini, mentre le precedenti pratiche orali consentivano di mantenere una certa fluidità nell'identificazione e nell'invocazione delle divinità.

Le dinamiche linguistiche sono infatti fondamentali per la denominazione divina. Passando dall'etrusco al latino, le dediche di San Casciano dei Bagni, studiate da Adriano Maggiani e Gian Luca Gregori, consentono di cogliere le strategie linguistiche utilizzate per denominare in modo appropriato le potenze divine in base a un contesto culturale misto.[11] Il parallelismo stabilito dall'iscrizione bilingue tra due doppie denominazioni, *flere havens* e *Fons Caldus*, è suggestivo. Il termine etrusco *havens*, un hapax, è un teonimo

9 Cf. Marinetti 2000; de Cazanove, Estarán Tolosa 2023.

10 Marinetti 2024.

11 Per lo studio delle strategie di denominazione del divino, si vedano ad esempio Belayche et al. 2005; Bonnet et al. 2018; Estarán Tolosa, Dupraz, Aberson 2021.

locale che designa la divinità locale? La sintagma *flere havens* potrebbe quindi essere un equivalente del latino *numen* + teonimo al genitivo, come inizialmente proposto da Adriano Maggiani. Oppure bisogna vederlo come una forma aggettivale, una sorta di epiteto, che spiegherebbe la trasposizione in latino con una formula nome+aggettivo? Si è così potuto avvicinare *havens* a una forma aggettivale presa in prestito dal latino o dal sabellico del tipo *fovens*, che potrebbe quindi avere il significato di 'caldo, ardente'.[12] La questione rimane aperta.

La menzione *Fonti calidae*[13] che compare sull'offerta di *L. Marcius Grabillo* può sembrare a prima vista un errore dell'incisore; è anche possibile, in modo più verosimile, interpretarla come un'abbreviazione di *Fons (Aquae) Calidae*, ma ciò presuppone che la natura aggettivale dell'etrusco *havens* fosse ancora percepibile. Infine, si può ipotizzare che si tratti di un originale tentativo di trasporre in latino il nome di una divinità locale, che fino ad allora era stata concepita e rappresentata come femminile, come sembra indicare una statuetta femminile con un serpente attorno al braccio, che reca l'iscrizione dedicata a *flere havens*.[14]

L'importanza della dimensione materiale della scrittura emerge in modo particolare dal contesto di Villanuova sul Clisi, presentato da Serena Solano, Alfredo Buonopane e Gian Luca Gregori. Qui sono attestati diversi tipi di iscrizioni: su pietra, su metallo, graffiti su intonaco parietale e su ceramica. Indubbiamente, queste iscrizioni offrono allo storico informazioni preziose sulla divinità venerata – in questo caso Giove Aeternus – , sulla frequentazione del santuario e sullo status dei visitatori. Per lo specialista di religioni, la finalità della maggior parte di queste iscrizioni rientra nella stessa pratica religiosa, il *votum*, nonostante la diversità dei supporti e delle formulazioni. Ma se si analizzano questi testi dal punto di vista dell'atto di scrittura, emergono altre domande: le iscrizioni su pietra (e su metallo) implicano la mediazione di scrittori professionisti, stimolando una riflessione sul contesto sociale ed economico in cui si inseriva il santuario.

I graffiti, invece, sono una forma di scrittura personale, da mettere in relazione non solo con i problemi di *literacy*, ma anche con la questione della loro performatività.[15] I graffiti rinvenuti a Villanuova sul Clisi, come quelli provenienti dal tempio di Ercole Curino a Sulmona o dal santuario rurale di Châteauneuf in Savoia,

12 Per quanto riguarda le questioni sollevate da questo nuovo teonimo, si veda anche Briquel, Van Heems 2023.

13 Gregori 2023, 195-8.

14 Cf. Maggiani 2023, 182 e Papini 2023, 119-21.

15 Cf. Fraenkel 2006

non sono solo testimonianze di devoti di passaggio,[16] ma partecipano agli stessi riti: con il suo voto, il devoto si impegna nei confronti della divinità e l'atto di scrivere sancisce tale impegno.[17] In che misura le pratiche giuridiche e la diffusione dei contratti scritti hanno potuto influenzare le pratiche religiose? L'altra ipotesi, quella di graffiti legati non ad atti di devozione, ma a prestiti – la relativa importanza delle somme impegnate, 225 sesterzi, potrebbe essere un indizio in tal senso – non è meno interessante, poiché Giove ha la funzione di presiedere ai giuramenti. In un contesto rurale, lontano dai centri urbani, il santuario apparirebbe quindi come un luogo privilegiato per garantire le attività finanziarie.

3 Dalla materialità della scrittura alla materialità dei riti

Anche l'analisi spaziale delle tracce scritte, ancora difficile da ricostruire a Villanuova sul Clisi, è significativa: la posizione dei supporti incisi e graffiti negli spazi del santuario, la loro visibilità e leggibilità sono tutti elementi da prendere in considerazione per ricostruire le pratiche di scrittura in un contesto cultuale. La materialità della scrittura fa eco a quella dei riti.

Poiché il rito sacrificale era centrale nei sistemi religiosi antichi, l'attenzione si concentra spesso sull'iscrizione dedicatorie sulla facciata e sull'altare presso il quale veniva compiuto il sacrificio.[18] L'analisi delle iscrizioni in contesto cultuale può quindi servire a riflettere sulla materialità dei riti, il cui interesse è stato sottolineato dal contributo di Olivier de Cazanove.

A Pompei, ad esempio, colpisce l'uso di altari sacrificali opistografi, sia nell'epoca sannitica, come testimonia la doppia iscrizione in osco sull'altare posto davanti al piccolo santuario dionisiaco di Sant'Abbondio, o in epoca romana, come dimostra la doppia dedica in latino dell'altare collocato davanti al tempio di Apollo al momento della fondazione della colonia sillana.[19] Si può chiedere se si tratti di un *habitus* epigrafico locale.[20] Oppure è possibile mettere in relazione questa disposizione con riti processionali che prevedono forse una

16 Come si può vedere, ad esempio, nei luoghi di culto cristiani tra tarda antichità e alto Medioevo, cf. Tedeschi 2023.

17 Cf. Cresci 2016.

18 Per une riflessione sull'uso in ambito greco a confronto dell'ambito romano, si veda Mylonopoulos 2019.

19 Gregori, Nonnis 2016, 244-5.

20 Si può tracciare un parallelo con un frammento di altare opistografo in osco, dedicato a Herentas, ritrovato a Ercolano, Vetter 107= *Imagines Italicae*, Campania, Ercolano 1, 605-7.

circolazione attorno all'altare.[21] È anche interessante considerare i testi incisi attraverso la dinamica della lettura. Sull'altare di Marecos, presentato da María Dolores Dopico Caínzos e Armando Redentor, il testo è inciso su tre lati dell'altare, ma ogni riga si sviluppa sulle tre facce; quindi, per leggere il testo è necessario girare più volte intorno all'altare: l'atto della lettura riecheggia in qualche modo i movimenti intorno all'altare indotti dai molteplici sacrifici prescritti dal testo stesso.

Il dossier sulle *mensae* della Valle Camonica, presentato da Sofia Comini, Francesca Corsi, Marco Vittorio Pezzolo e Cecilia Silvestrini, invita ad ampliare ulteriormente l'indagine sui mobili cultuali presenti nello spazio del santuario, spesso trattati attraverso fonti testuali.[22] Le iscrizioni valorizzano certamente il nome dei donatori, come *Lucius Naevius Secundus* sulla mensa di Breno. Nella sua materialità, il testo scritto, giustapponendo il suo nome a quello della divinità, riattiva il legame stabilito durante il rituale di dedicazione tra dei e uomini. L'iscrizione è anche il segno di una consacrazione, quindi di una proprietà divina, in questo caso quella di Minerva. In questo modo, l'iscrizione acquisisce una forma di *agency*: fissa l'oggetto nello spazio cultuale, ricordando che non può essere né spostato né sottratto al santuario. Spesso prive di iscrizioni, le *mensae* attestate archeologicamente possono essere dispositivi piuttosto rudimentali, la cui collocazione varia: vicino all'altare, nella cella, in prossimità della statua della divinità. È quindi l'analisi spaziale, oltre alla loro tipologia, che permette di individuarne la funzione nei rituali.

Per concludere, il santuario di Astarte a Ras il-Wardija a Gozo, Malta, presentato da Federica Spagnoli, Giuliana Bonanno e Tecla Zucchi, offre un interessante contrappunto a questa riflessione sulle pratiche della scrittura e sulla materialità dei riti. Il ruolo svolto dalla scrittura nel processo di consacrazione è qui attestato anche dalle dediche puniche ad Astarte incise su recipienti in ceramica destinati all'uso cultuale. L'analisi dei dispositivi costruiti nelle diverse aree cultuali permette di cogliere almeno in parte la materialità dei riti. Colpisce in particolare l'interazione tra le strutture permanenti, scavate nella roccia, che determinano fortemente gli spostamenti e i gesti rituali nell'area cultuale, e gli elementi mobili del culto: vasellame, stele, statuette. La pratica della scrittura, più circoscritta rispetto ai santuari dell'Italia o della Spagna romana, è comunque strettamente associata alla pratica religiosa.

21 Si pensi in particolare ai ludi Apollinares; sappiamo che all'epoca di Augusto comprendevano una processione (*pompa*) e spettacoli nel foro, cf. *CIL* X 1074d. Per un tentativo di ricostruzione dei percorsi processionali, vedere ad esempio van der Graaff; Poehler 2021, 131-4.

22 Si veda ad esempio Cavallero 2019.

Bibliografia

Belayche, N.; Brulé, P.; Freyburger, G.; Lehmann, Y.; Pernot, L.; Prost, F. (éds) (2005). *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*. Turnhout.

Bischeri, M. (2024). «Healing Perception and Ritual Practice through the Metal Gifts in the Hot Water at San Casciano dei Bagni». *La Rivista di Engramma*, 214, 25-42.

Bonnet, C. et al. (2018). «'Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées' (Julien, Lettres 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète». *Studi e materiali di storia delle religioni*, 84(2), 3-27.

Briquel, D.; van Heems, G. (2023). «Havens, le dieu étrusque des sources chaudes : un nouveau théonyme emprunté?». *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 97, 7-16.

Cavallero, F.G. (2019). «*Mensae in aedibus sacris ararum vicem optinebant*. Alcune osservazioni su Paul. Fest. 149L». *Giornale Italiano di Filologia*, 71, 335-47.

Cazanove, O. de; Estarán Tolosa, M.J. (2023). «Religion, Language Maintenance, and Language Shift. Dedications, Cult Places, and Latinization in Roman Gaul». Mullen A (ed.), *Social Factors in the Latinization of the Roman West*. Oxford, 206-36.

Cresci, G. (2016). «Contratto votivo: parole, gesti, offerte e… scrittura. Un caso di studio da Altino romana». Fontana, F.; Murgia, E. (a cura di), *Lo spazio del 'sacro': ambienti e gesti del rito*. Trieste, 133-46.

Di Fazio, M. (2021). «Sacred Palimpsests. Religious 'Romanisation' in Ancient Italy Between Ritual and 'theology'». Biella, M.C.; Gregori, G.L. (a cura di), *Roma e la formazione di un'Italia 'romana' = Atti del workshop internazionale* (Koninklijk Nederlands Instituut Rome, 17-18 giugno 2019), *ScAnt* 27(2), 65-83.

Estarán Tolosa, M.J.; Dupraz, E.;Aberson, M. (éds) (2021). *Des mots pour les dieux. Dédicaces cultuelles dans les langues indigènes de la Méditerranée occidentale*. Genève.

Facchinetti, G. (2004). «L'offerta di monete nelle acque in età romana e tardoantica, alcune riflessionni». Antico Gallina, M.V. (a cura di), *Acque per l'utilitas, acque par salubritas, per l'amoenitas*, *Itinera*, voll. 4-5. Milano, 273-98.

Fraenkel, B. (2006). «Actes écrits, actes oraux: la performativité à l'épreuve de l'écriture». *Études de communication*, 29, 69-93.

Gregori, G.L. (2023). «Iscrizioni latine su votivi in bronzo: divinità, devoti, formulari ». Mariotti, Salvi, Tabolli 2023, 195-203.

Gregori, G.L.; Nonnis, D. (2016). «Culti pubblici a Pompei. L'epigrafia del sacro in età romana». *Scienze dell'Antichità*, 22(3), 243-72.

Le Roux, P. (2004). «La romanisation en question». *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 59, 287-311.

Maggiani, A. (2023). «Le iscrizioni etrusche su votivi di bronzo. La divinità e suoi devoti». Mariotti, Salvi, Tabolli 2023, 181-93.

Mariotti, E.; Salvi, A.; Tabolli, J. (a cura di) (2023). *Il santuario ritrovato*. Vol. 2, *Dentro la vasca sacra. Rapporto preliminare di scavo al Bagno grande di San Casciano dei Bagni*. Livorno.

Marinetti, A. (2000). «La romanizzazione linguistica della Penisola». Herman, J. et al. (a cura di), *La preistoria dell'italiano*. Berlino, 61-79.

Marinetti, A. (2024). *Die Inschriften aus dem Reitia-Heiligtum von Este (Ausgrabungen 1880-1916 und 1987-1991)*. Mainz.

Mariotti, E.; Tabolli, J. (2021). *Il Santuario Ritrovato: Nuovi Scavi e Scoperte al Bagno Grande di San Casciano dei Bagni*. Livorno.

Mariotti, E.; Salvi, A.; Tabolli, J. (2023). *Il santuario ritrovato, 2. Dentro la vasca sacra. Rapporto preliminare di scavo al Bagno grande di San Casciano dei Bagni*. Livorno.

Mullen, A. (2023.). *Social Factors in the Latinization of the Roman West*. Oxford.

Mullen, A.; Willi, A. (2024). *Latinization, Local Languages and Literacies in the Roman West*. Oxford.

Mylonopoulos, I. (2019). «The Power of the Absent Text: Dedicatory Inscriptions on Greek Sacred Architecture and Altars». Petrovic, A.; Petrovic, I.; Thomas, E. (eds), *The Materiality of Text – Placement, Perception and Presence of Inscribed Texts in Classical Antiquity*. Leiden, 231-74.

Papini, M. (2023). «Immagini e devoti in bronzo». Mariotti, Salvi, Tabolli 2023, 117-35.

Stek, T.D. (2016). «Romanizzazione religiosa tra modello poliadico e processi culturali. Dalla destruzione postcoloniale e nuove prospettive sull'impatto della conquista romana». Aberson, M.; Biella, M.C.; Di Fazio, M. et al. (a cura di), *L'Italia centrale e la creazione di una koiné culturale? I percorsi della romanizzazione. E pluribus unum? L'Italie de la diversité préromaine à l'unité augustéenne*, vol. 2. Franfurt a.M., 291-309.

Tabolli, J. (2024). «Ager Clusinus. S. Casciano dei Bagni». *Studi Etruschi*, 86, 326-8, n. 66.

Tedeschi, C. (2023). «Hic fuit: Scratching Names on Sacred Walls». Ingrand-Varenne, E.; Pallottini, E.; Raaijmakers, J. (eds), *Writing Names in Medieval Sacred Spaces: Inscriptions in the West, from Late Antiquity to the Early Middle Ages*. Turnhout, 167-85.

Terrenato, N. (2020). *The Early Roman Expansion into Italy: Elite Negotiation and Family Agendas*. Cambridge.

van der Graaff, I; Poehler, E. (2021). «Tracing procession routes for the principal cults in Pompeii». *Open arts journal*, 10, 125-43.

Versluys, M.J. (2014). «Globalisation and the Roman World: Perspectives and Opportunities». Pitts, M.; Versluys, M.J. (eds), *Globalisation and the Roman World. World History, Connectivity and Material Culture*. Cambridge, 3-31.

Antichistica

1. Cresci Marrone, Giovannella; Solinas, Patrizia (a cura di) (2013). *Microstorie di romanizzazione. Le iscrizioni del sepolcreto rurale di Cerrione*. Storia ed epigrafia 1.

2. Tonietti, Maria Vittoria (2013). *Aspetti del sistema preposizionale dell'eblaita*. Studi orientali 1.

3. Caloi, Ilaria (2013). *Festòs protopalaziale. Il quartiere ad ovest del Piazzale I. Strutture e ritrovamenti delle terrazze mediana e superiore*. Archeologia 1.

4. De Vido, Stefania (a cura di) (2014). *Poteri e legittimità nel mondo antico. Da Nanterre a Venezia in memoria di Pierre Carlier*. Storia ed epigrafia 2.

5. Carpinato, Caterina (a cura di) (2014). *Storia e storie della lingua greca*. Filologia e letteratura 1.

6. Ciampini, Emanuele Marcello; Zanovello, Paola (a cura di) (2015). *Antichità egizie e Italia. Prospettive di ricerca e indagini sul campo. Atti del III Convegno Nazionale Veneto di Egittologia "Ricerche sull'antico Egitto in Italia"*. Studi orientali 2.

7. Ciampini, Emanuele Marcello; Rohr Vio, Francesca (a cura di) (2015). *La lupa sul Nilo. Gaio Cornelio Gallo tra Roma e l'Egitto*. Storia ed epigrafia 3.

8. Ermidoro, Stefania (2015). *Commensality and Ceremonial Meals in the Neo-Assyrian Period*. Studi orientali 3.

9. Viano, Maurizio (2016). *The Reception of Sumerian Literature in the Western Periphery*. Studi orientali 4.

10. Baldacci, Giorgia (2017). *L'edificio protopalaziale dell'Acropoli Mediana di Festòs (Vani CV-CVII)*. Archeologia 2.

11. Crippa, Sabina; Ciampini, Emanuele Marcello (eds) (2017). *Languages, Objects, and the Transmission of Rituals. An Interdisciplinary Analysis On Some Unsearched Ritual Practices in the Graeco-Egyptian Papyri (PGM)*. Storia ed epigrafia 4.

12. Scarpa, Erica (2017). *The City of Ebla. A Complete Bibliography of Its Archaeological and Textual Remains*. Studi orientali 5.

13. Pontani, Filippomaria (ed.) (2017). *Certissima signa. A Venice Conference on Greek and Latin Astronomical Texts*. Filologia e letteratura 2.

14. Mastandrea, Paolo (a cura di) (2017). *Strumenti digitali e collaborativi per le Scienze dell'Antichità*. Filologia e letteratura 3.

Per acquistare | To purchase:
https://fondazionecafoscari.storeden.com/shop

15. Caldelli, Maria Letizia; Cébeillac-Gervasoni, Mireille; Laubry, Nicolas; Manzini, Ilaria; Marchesini, Raffaella; Marini Recchia, Filippo; Zevi, Fausto (a cura di) (2018). *Epigrafia ostiense dopo il CIL. 2000 iscrizioni funerarie*. Storia ed epigrafia 5.

16. Corò, Paola (2018). *Seleucid Tablets from Uruk in the British Museum*. Studi orientali 6.

17. Marcato, Enrico (2018). *Personal Names in the Aramaic Inscriptions of Hatra*. Studi orientali 7.

18. Spinazzi-Lucchesi, Chiara (2018). *The Unwound Yarn. Birth and Development of Textile Tools Between Levant and Egypt*. Studi orientali 8.

19. Sperti, Luigi; Tirelli, Margherita; Cipriano, Silvia (a cura di) (2018). *Prima dello scavo. Il survey 2012 ad Altino*. Archeologia 3.

20. Carinci, Filippo Maria; Cavalli, Edoardo (a cura di) (2019). *Élites e cultura. Seminari del Dottorato in Storia Antica e Archeologia*. Archeologia 4.

21. Mascardi, Marta; Tirelli, Margherita (a cura di) (2019). *L'anima delle cose. Riti e corredi dalla necropoli romana di Opitergium*. Archeologia 5.

22. Valentini, Alessandra (2019). *Agrippina Maggiore. Una matrona nella politica della 'domus Augusta'*. Storia ed epigrafia 6.

23. Cresci Marrone, Giovannella; Gambacurta, Giovanna; Marinetti, Anna (a cura di) (2020). *Il dono di Altino. Scritti di Archeologia in onore di Margherita Tirelli*. Archeologia 6.

24. Calvelli, Lorenzo; Cresci Marrone, Giovannella; Buonopane, Alfredo (a cura di) (2019). *'Altera pars laboris'. Studi sulla tradizione manoscritta delle iscrizioni antiche*. Storia ed epigrafia 7.

25. Calvelli, Lorenzo (a cura di) (2019). *La falsificazione epigrafica. Questioni di metodo e casi di studio*. Storia ed epigrafia 8.

26. Maidman, Maynard P. (2020). *Life in Nuzi's Suburbs. Text Editions from Private Archives (JEN 834-881)*. Studi orientali 9.

27. Maiocchi, Massimo; Visicato, Giuseppe (2020). *Administration at Girsu in Gudea's Time*. Studi orientali 10.

28. Petrantoni, Giuseppe (2021). *Corpus of Nabataean Aramaic-Greek Inscriptions*. Studi orientali 11.

29. Traviglia, Arianna; Milano, Lucio; Tonghini, Cristina; Giovanelli, Riccardo (eds) (2021). *Stolen Heritage. Multidisciplinary Perspectives on Illicit Trafficking of Cultural Heritage in the EU and the MENA Region*. Archeologia 7.

30. Del Fabbro, Roswitha; Fales, Frederick Mario; Galter, Hannes D. (2021). *Headscarf and Veiling. Glimpses from Sumer to Islam*. Studi orientali 12.

31. Prodi, Enrico Emanuele; Vecchiato, Stefano (a cura di) (2021). *ΦΑΙΔΙΜΟΣ ΕΚΤΩΡ. Studi in onore di Willy Cingano per il suo 70° compleanno*. Filologia e letteratura 4.

32. Manca, Massimo; Venuti, Martina (2021). *'Paulo maiora canamus'. Raccolta di studi per Paolo Mastandrea*. Filologia e letteratura 5.

33. Calvelli, Lorenzo; Luciani, Franco; Pistellato, Antonio; Rohr Vio, Francesca; Valentini, Alessandra (a cura di) (2022). *'Libertatis dulcedo'. Omaggio di allievi e amici a Giovannella Cresci Marrone*. Storia ed epigrafia 9.

34. Gambacurta, Giovanna; Mascardi, Marta; Vallicelli, Maria Cristina (a cura di) (2022). *Figlio del lampo, degno di un re. Un cavallo veneto e la sua bardatura. Atti della giornata di studi* (Oderzo, 23 novembre 2018). Archeologia 7.

35. Mascardi, Marta; Tiretti, Margherita; Vallicelli, Maria Cristina (a cura di) (2023). *La necropoli di 'Opitergium' = Atti della giornata di studi intorno alla mostra "L'anima delle cose"* (Oderzo, martedì 25 maggio 2021). Archeologia 8.

36. Viano, Maurizio; Sironi, Francesco (eds) (2024). *Wisdom Between East and West: Mesopotamia, Greece and Beyond*. Studi orientali 13.

37. De Vido, Stefania; Durvye, Cécile (éds) (2023). *Un monde partagé : la Sicile du premier siècle av. J.-C. entre Diodore et Cicéron*. Filologia e letteratura 6.

38. Iannarilli, Francesca (2024). *Il corpo spezzato. Costruire e decostruire la figura umana nella tradizione funeraria egiziana*. Studi orientali 14.

39. Farioli, Marcella (2024). *L'anomalie nécessaire. Femmes dangereuses, idéologie de la polis et gynécophobie à Athènes*. Filologia e letteratura 7.

40. Antonetti, Claudia; De Notariis, Bryan; Enrico, Marco (eds) (2024). *Wine Cultures. Gandhāra and Beyond*. Storia ed epigrafia 10.

41. Kiosak, Dmytro (2024). *Modelling the Rhythm of Neolithisation Between the Carpathians and the Dnieper River*. Archeologia 9.

42. Rozzi, Geraldina (2025). *Modelling the Rhythm of Neolithisation Between the Carpathians and the Dnieper River*. Studi orientali 15.

43. Claut, Sebastiano (2025). *L'edilizia Kura-Araxes tra IV e III millennio: uno studio regionale*. Archeologia 10.

From the sacred spaces of the Iberian Peninsula to those of Italy and the surrounding islands, this volume opens a window onto the vibrant world of ancient religions as seen through the lens of epigraphy. Inscriptions are investigated as objects conveying written messages that could circulate among humans but were also addressed to the divine. Their analysis contributes to the understanding of rituals and gestures that have long disappeared but that can be reconstructed through a refined interdisciplinary approach. By weaving epigraphy with archaeological evidence and literary sources, the book conjures a rich tapestry of individual and collective practices, offering readers not only accomplished scholarship but also a vivid journey into the multifaceted universe of sanctuaries in the ancient Mediterranean.

Università
Ca'Foscari
Venezia